هادي العلوي

من قاموس التراث



الخليفة ونظام الخلافة الشريعة الصحابة الجاهلية والعصر

العصور الاسلامية الاسلام والايمان الفرق الاسلامية علم الكلام

كنز الأموال الزكاة الخمر العيارون والشطار الحجاب

السقيفة الساميون الشعوبية فدك الاجتهاد المهدي

الناسخ والمنسوخ صلح الحديبية نهج البلاغة

من قاموس التراث

٣٠٠٠/ ٤/ ١٩٨٨

تصميم الغلاف: انتشال كاظم

الأهالي

للطباعة والنشر والتوزيع

دمشق هاتف: ٤٢٠٢٩٩ ص.ب ٩٥٠٣ تلكس ٤١٢٤١٦

من قاموس التراث

هادي العلوي

إلى مهدي عامل

نقطة الضوء في تهومات التخلف

هادي

فاتحة

شهد ميدان التأليف في العصور الإسلامية وما بعدها نمطاً من المؤلفات تعنى بشرح الأسماء والمصطلحات بطريقة تجمع بين وظيفة التعريف ووظيفة الموسوعة. فكتب الخوارزمي «مفاتيح العلوم» والجرجاني كتاب «التعريفات» وأبو البقاء موسوعة «الكليات». وفي حقبة متأخرة ألف التهانوي سفره الجليل «كشاف اصطلاحات الفنون» وهو دائرة معارف للعلوم الاسلامية اخترق فيها المؤلف حجاب عصره ليقدم تحديدات علمية دقيقة لمصطلحات عصر سابق.

ويتحسس الباحث المعاصر في تاريخ الاسلام وتراثه حاجة مماثلة الى عمل من هذا الغرار يوفر للقارىء المعرفة الضرورية بمضامين عدد من القضايا المرتبطة باصطلاحات واسماء معينة، بحيث يساعده حضور الاصطلاح في ذهنه بمعانيه الاصلية على تفهم ما يتعلق به في مباحث التاريخ. ولا شك أن كثيراً من مصطلحات تاريخنا مشوشة الحضور في أذهاننا ويختلط فهمنا لها باسقاطات معاصرة منها الاستشراقي الاورومركزي ومنها السلفي والعرقي. فضلاً عن الانقطاع الذي يفصلنا عن العصور الاسلامية بعصور الايلخانيين والمماليك والعثمانيين، مما يقتضينا للوصول الى تراث الاسلام ان ننفذ إليه من وراء تراث آخر قد يحمل اسمه لكن بمضمون غير متماثل بالضرورة.... ان الكشف عن قضايا التراث ـ الاصل في مثل هذه الحالة يشبه النظر الى الاشياء بمنظار يغاير لونها الطبيعي فلكي لا نخطىء النظر يلزمنا قدر من التحفظ والدقة يكفي لتمكيننا من التمييز بين الاشياء. ومن لوازم ذلك فهم المصطلحات وتخصيص الاسماء بمدلولاتها التأريخية.

كنت قد شرعت منذ بعض الوقت في سلسلة كتابات من هذا النمط في مجلة الحرية تحت عنوان «من قاموس التراث»، وقد حظيت التجربة باهتمام القراء المتشوقين الى معرفة تراثهم الاصلي. وارتأى عدد منهم أن اجمع ماتم نشره حتى الآن في كتاب فكان هذا القسم الأول المتألف من (٢٦) حلقة تعالج جملة من المصطلحات الاساسية. والسلسلة مستمرة اذا اتسع الاجل. ونأمل أن ينشر ما يستجد من الحلقات بنفس الطريقة ريثما تكتمل في كشاف موحد جامع لشتاتها.

وقد نشرت الحلقات في هذا القسم حسب تسلسل نشرها في الحرية. وراعينا التسلسل الابجدي في الفهرس لتسهيل المراجعة.

هادي العلوي

معرة النعمان ـ أوائل ١٩٨٨

الخليفة ونظام الخلافة

الخليفة هو الاسم الذي اختاره العرب المسلمون ليكون علماً على رئيس دولتهم الاسلامية. ولهذا الاسم شكل ومضمون. الشكل مشتق من كون الرجل الأول الذي استلم رئاسة الدولة بعد النبي قد أخذ «لقب خليفة رسول الله». وربما بدا اختيار هذا اللقب معبراً عن اتجاه عفوي عند جماعة لم يسبق لها أن جربت سلطة فلم تجد لها تعبيراً عن حاكم مركزي يدير دولتها التي اسسها نبي، غير أن يكون «خليفة» له. وبهذا التفسير لاصل اللقب يكون الشكل محض شكل، بل وشكلاً لا معنى له على التحقيق. لكن اقتران اللقب بالاضافة الى المؤسس (رسول الله) يعطي الشكل مفهوماً زائداً عليه هو الذي يحدد للقب صلاحياته، ومهامه التي تخول صاحبه حق ادارة هذه الدولة الوليدة.

غير أن هذا المفهوم ليس هو مايمنح لقب «خليفة» طبيعته الذاتية. فالعرب الذين استحدثوه كانوا يعرفون القاباً كثيرة لرؤوس الدول. منها قيصر وهو لقب رأس الدولة البيزنطي (الروم) وكسرى لرأس الدولة الفارسي والنجاشي لرأس الدولة الحبشي. كما كان هناك لقب عربي النجار هو «ملك» الذي تلقب به رؤوس المناذرة والغساسنة وتردد ذكره في القرآن في مواضع عديدة. لا شك اذن في ان تجافيهم عن كل هذه الالقاب الى «خليفة» لم يكن ناشئاً عن جهل بالاسماء، وبالتالي فإن اختيارهم هذا اللقب لا يعبر عن اتجاه عفوي عند جماعة لا تعرف مفهوماً أو اسماً للسلطة أو نؤ ابتها.

ما يمكننا قوله هنا، ان العرب كانوا لم يتعودوا حتى ذلك الحين على أن يحكمهم واحد من هؤلاء الذين عرفوهم باسمائهم وصفاتهم. وهذا لا يصدق فقط على عرب البوادي المتمسكين بنظام القبيلة بل وعلى أهل المدن منهم. فعلى الرغم من التطور الاقتصادي الذي اصابته «مكة» إلى حد ظهور الثروات النقدية واستكمال ملامح مجتمع تجاري واسع الثراء، فقد بقي المكيون رافضين لقيام شكل من أشكال السلطة عليهم واستمروا يديرون شؤونهم على نفس الأسس القائمة في البوادي حيث يسود نظام شبه مشاعي ضعيف الصلة بالاقتصاد التجاري. وكانت قريش تصف نفسها بأنها «لقاح لا تَملك ولا تُملك». وكلمة لقاح في القاموس العربي تطلق على القوم الذين لا يخضعون لسلطة.

ربما أمكن ان نفهم في ضوء ذلك سر هذا اللقب الذي استحدثه عرب أول الاسلام لرأس دولتهم الجديدة. فهم، وقد ملكوا خيار إقامة دولة لم تفرض عليهم من غيرهم قد حرصوا على ان لا تكون نسخة مطابقة لتلك الدول التي تجاورهم وان لا تكون قيادة هذه الدولة في يد شخص يختلف جذرياً عن شيخ القبيلة الذي «يمثلها ولا يحكمها»، وهو بالتالي يجب أن لا يحمل اسماً يشعر بغير هذه الصفة، فكان اسم «خليفة رسول الله» ملائماً بالتمام لهذا التوجه. وقد نشأ اشكال في صيغة المخاطبة مع بيعة الخليفة الثاني حين خوطب في أول الأمر: ياخليفة خليفة رسول الله! وفكروا في العاقبة بعد ان يأتي الثالث والرابع وتستمر السلسلة فيضيع الحساب ويتعذر ضبط صيغة النداء، فاقترح أحد دهاتهم أن يخاطب الخليفة بـ «أمير المؤمنين»، وقد تردد فيه الخليفة الثاني أول الأمر بسبب معنى الامارة الذي ينطوي عليه، ثم أقره بعد أن لم يجد حلاً للاشكال، وكان اللقب الجديد للمخاطبة فقط فلم يزاح لقب خليفة الذي بقي علماً على الحاكم المركزي في الاسلام.

كان عرب أول الاسلام واعين لطبيعة الحكم الذي انشأوه بأنفسهم، وهو ما أعطى مفهوم الخلافة عندهم حدوداً تتميز بها عن أنظمة الدول المعاصرة لهم.



فكان اصطلاح خلافة مقابلاً، لا مرادفاً، لاصطلاح كسروية وهرقلية ولاصطلاح ملوكية في نفس الآن.

ويقال ان عمر بن الخطاب سأل يوماً في مجلسه هل هو خليفة أم ملك؟ فأجيب أن الملك يعسف الناس وأن عمر لا يفعل ذلك فهو لا يمكن أن يكون ملكاً. هذا الخبر سواء صح أم لم يصح يتضمن الاشارة التي نحن في صددها حول التمييز بين مفهوم الخلافة وأنظمة الحكم المعروفة حتى ذلك الوقت، ورفض العرب أن يكون خليفتهم ملكاً. وقد بقي هذا الشعور سائداً طوال الحكم الأموي وشطراً من العباسي حيث دأبت المعارضة الاسلامية على تجريد حكام الدولتين من صفة الخلافة، بينما سعى الحكام من جهتهم، إلى التمسك بلقب خليفة ومنعوا من تسميتهم ملوكاً إلا في الشعر، بسبب حرصهم على الاحتفاظ بالاساس الشرعي لسلطتهم. ومما يروى في هذا المقام أن جماعة قالوا لصحابي يسمى «سفينة» ان بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم فرد عليهم رداً بذيئاً قال فيه: «كذبت استاه بني الزرقاء. بل هم ملوك. ومن شر الملوك». الزرقاء من جدات الأمويين، كانوا يعيرون بها.

اصطلاح خلافة يشير اذن الى نظام حكم الدولة الاسلامية الأولى. وهو مع ذلك لم يكن نظاماً بالمعنى الكامل. كان نظاماً بقدر ماهو متميز في الاساس عن الملوكيات السائدة في الامبراطوريتين البيزنطية والساسانية: «الهرقلية والكسروية» لكنه لم يكتسب في أي وقت ملامح نظام مقننة بقواعد دستورية. كانت هناك في الواقع مبادىء متفق عليها بهذا الشأن هي: عدم انتقال الخلافة من الأب إلى الابن على أساس ولاية العهد، تقيد الخليفة باحكام الشريعة التي تمتعت بحق السيادة في الدولة، وعدم تمتعه بامتيازات شخصية كحاكم. وفيما عدا هذه المبادىء الثلاثة لم يكن للخلافة قانون يعين أصولها ويجعل منها نظرية للحكم ذات حدود صلبة تضمن ديمومتها... ويكمن الخلل الأكبر هنا في عدم تقنين طريقة

واضحة لاختيار الخليفة، وهو الأمر الذي فسح المجال للتلاعب في مفهوم الشورى الذي بقي غامضاً حتى النهاية.

على ان التجربة العملية للخلافة كما تمثلت في الخلفاء الراشدين جعلتها مثلاً أعلى للعرب، ولعامة المسلمين فيما بعد، حتى أن «ابن رشد» حين تطرق إليها بعد مرور خمسة قرون عليها اعتبرها نسخة مطابقة لجمهورية افلاطون. ويستفاد من مقتبسات «رينان» من كتابه المفقود «جوامع سياسة افلاطون» انه كان يسمي الخلافة الراشدية «جمهورية العرب الأولى». وقد ندد «بمعاوية» لانقلابه عليها وحمله مسؤولية كل ماوقع في الاسلام من المحن والتمزقات. يمكن في الحقيقة تلمس بعض الملامح الجمهورية في نظام الخلافة على صعيد الممارسة كما تمثلت في السلوك الشخصي والسياسة الداخلية لثلاثة من الخلفاء هم الأول والثاني والرابع، اذا لم نشأ ان نضيف الخليفة الاموي الذي يضيفه الكثير من المسلمين الى قائمة الخلفاء الراشدين واعني به «عمر بن عبد العزيز». وهوما انتهى الى تشكيل مثال تاريخي شاخص حتى اليوم حيث يحاول بعض الاصوليين اقتراح مشروع للحكم مستمد بحرفيته من نظام الراشدين، رغم ان المطلوب الاكثر عقلانية هو دراسة هذا المثال واستخلاص الدروس منه، بما في ذلك أسباب فشله، من أجل اقتراح نظام حكم عصري يقوم على فكرة الارتقاء ويستبعد الثوابت الميتافيزيقية.

تاريخياً، انتهى نظام الخلافة بعد ثلاثين سنة من تأسيسه وذلك على يد الامويين، المعبرين الاشد صلابة عن موقف الارستقراطية العربية التي وجدت مصالحها في نظام امبراطوري مستمد من السلف البيزنطي ـ الساساني. ولم تكن نهاية الخلافة مع ذلك سهلة، فقد تطلبت حرباً أهلية ضارية استمرت اربع سنوات واختتمت بمقتل آخر الخلفاء الراشدين. وكانت هذه النهاية العسرة دليلاً بحد ذاتها على قوة المثال وتغلغله في نفوس العرب الأوائل.

وقد أرخ المسلمون بأنفسهم هذه النهاية بحديث نبوي أخرجه «أحمد بن

حنبل» يقول: «الخلافة بعدي ثلاثون عاماً ثم يكون الملك». وهو حديث موضوع (مكذوب على النبي) لأنه يتضمن نبوءة بالغيب لو كانت ممكنة لكان من الافضل توظيفها لاطالة هذه المدة بدلاً من مجرد التنبوء بانتهائها. لكن الحديث يكرس من جانبه ذلك الاثر البعيد الذي تركته تلك التجربة في مخيلة المسلمين.

الشريعة

الشـريعـة هي القـانـون الاسـلامي، ويعرفها الفقهاء بأنها اسم للاحكام الجـزئيـة التي يتهـذب بها المكلف معـاشاً ومعاداً سواء كانت منصوصة من الشارع «المشـرع» أو راجعـة إليـه (كليات أبو البقاء. فصل الشين). وقولهم معاشاً ومعاداً يفيـد معنى المعـامـلات أي أمـور الـدنيا، والعبادات وهي مايقصد به أمور الدين المؤديـة إلى الفـوز بالجنـة. واصـل الشـريعـة في اللغـة مورد الماء والمكان الصالح للنزول إليه. وإليه تشير أغنية بغدادية من الجيل الماضي تقول: «بشريعة النواب يسبـح حبيبي». وهي موضـع مشهور على نهر دجلة عند مروره ببغداد. واشتقاق معنى القـانـون من المعنى الحسي الـدال على المقصد أو الطريق دارج في اللغات ومنـه السنة، الاصلاح الاسلامي المعروف، ومعناها الاصلي الطريق، و«التاو» في الفلسفـة الصينيـة ومعنـاهـا أيضـاً الطريق وهي تستعمل حتى الآن بهذا المعنى، لكنها استعيرت منذ زمن غابر لقانون الأشياء ومطلقها الذي تبدأ منه وترجع إليه.

ومن المعتـاد ان يرد اصطـلاح الشـريعـة منفـرداً للدلالـة على القـانـون الاسـلامي ولـو ان معنـاهـا عام، اذ يقال مثلاً شريعة حمورابي كما يمكن ان يقال شريعـة نابليـون لما يقابل الاصطلاح الاوربي CODE. والاعتبار متعلق بالعادات اللغوية واطراد الاستعمال.

تتألف الشـريعـة في الاسـلام من مصدرين هما الكتاب والسنة، والأول هو القـرآن والثـانيـة هي أحـاديث الـرسـول وممـارساته في الشؤون العامة. وقد مرت

الشـريعـة بسلسلة من التغيرات قبل أن تسقر في أواخر حياة الرسول حيث اكتمل القـرآن في صيغتـه الناجزة التي وصلت إلينا . وكان اكتمال القرآن في السنة الأخيرة من حيـاتـه حيث تفيـد مصـادر التفسـير أن جبرائيـل عرضه مع الرسول العرضة النهـائيـة وهي عبـارة يستفـاد منهـا وقـوع التنقيـح في الآيـات والسـور، أما السنة فاستقرت في وقت مقارب .

ومن الجـديـر بالـذكـر أن السنة الأخيرة من حياة الرسول شهدت التأسيس الفعلي للدولة الاسلامية مقترناً باستكمال الاحكام المتعلقة بوجوه الحياة المختلفة

ان المصـدر الأول للشـريعـة وهو القرآن هو نص مدون وموثق . أما المصدر الثـاني وهـو السنـة فقـد بقي شفـويـاً الى مابعد الخلفاء الراشدين ، ثم بدأ بعض الصحـابـة والتـابعين يدونون مجموعات حديث خاصة بهم شكلت فيما بعد أساساً لمصـادر الحـديث الكـبر ى التي ظهـرت في النصف الثـاني من القرن الثاني . وكان يمكن لهذه المـدونـات أن توفـر أسـاسـاً توثيقيـاً كافيـاً لمصادر السنة النبوية لولا أن المحـدثـين اعتمـدوا الى جانبهـا على الروايات الشفوية التي داخلها الاضطراب ولعبت بها المصالح السياسية ، مما ادى الى تضخيم الاحاديث المنسوبة الى النبي واثـار اختـلافـاً شديـداً بين الفقهـاء حول الاحكـام المستمدة من الحديث والسنة النبويتين، ويكمن في ذلك أحد أسباب تعدد المدارس الفقهية وكثرة المؤلفات التي تناولت الشريعة .

احكـام الشـرع الاسـلامي لم تقنن، أي لم توضع في قالب تشريعي كالذي نجده في الشرائع الاخرى . وقد وردتنا في كتب الفقه على شكل اجتهادات كتبت بلغة قانونية متطورة وناضجة ولكنها لم تخضع للشكلية التشريعية التي تجعل القانون قانـونـاً بالمعنى الشـائـع . وهذا يعني ان المسلمين لم يكن لهم تشريع موحد كما كان لاهل بابل والرومان قديماً وكما هو الحال في العصر الحديث .

نظـريـاً، اعتـبرت الشـريعـة هي المـرجـع الاوحـد للمسلمـين بما فيهم حكامهم، ووفقاً لهذا الاعتبار تكون الدولة الاسلامية من طراز الدول التي تكون

فيها السيادة للقانون (السيادة أصناف منها سيادة القانون ومنها سيادة الشعب ومنها سيادة الملك . وفي الدولة الاشتراكية الحديثة تكون السيادة للطبقة العاملة).
ويعني هذا ان الحاكم في الدولة الاسلامية خاضع لاحكام القانون الاسلامي ومنفذ له، فهو لايملك حقاً شخصياً في السلطة وبالتالي فليست له سيادة فعلية على المجتمع. وهذا هو شأن الشعب الذي لايملك الحق في تقرير القانون الذي يحكم بموجبه لأن القانون «الشريعة» أعلى منه في سلم السيادة. . عملياً، كانت دولة الخلفاء الراشدين هي دولة سيادة القانون التي كانت للشريعة فيها الكلمة الفصل على الخليفة والرعية، وذلك على النحو الذي بيّنه أول خلفائها ابو بكر بقوله في خطبة الاستخلاف: «اطيعوني ما اطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم». والمقصود بالله هنا، حسب التفاسير، هو القرآن وبالرسول سنته. وتوضح هذا المعنى عبارة اخرى وردت في خطبة أبو بكر هي قوله: «اني متبع ولست بمبتدع». أي خاضع للكتاب والسنة وليس لرأيه أو هواه الشخصي، وكان لهذا المبدأ أثره في ضبط سلوك الخلفاء الأوائل والحيلولة دون ظهور اتجاهات استبدادية من النمط الذي يترتب عادة على الحكم الكيفي للفرد. وكانت العلاقة بين عامة المسلمين وخليفتهم مقيدة باحكام الشريعة التي يتم على أساسها الحساب المتبادل: حساب الناس للخليفة وفرض الخليفة احكامه على الناس. وكانت هناك طاعة متكاملة للشريعة من الحاكم والمحكوم.
على أن انعدام التقنين أو التشريع الموحد ساعد الخليفة على الاجتهاد في أمور السياستين الداخلية والخارجية وفرضها على سبيل الاستبداد. ومن أمثلة ذلك اجتهاد أبو بكر في اعطاء تخصيصات مالية متساوية للمسلمين واجتهاد عمر المضاد في عدم المساواة في هذا المجال. وكانت التجربة لا تزال في بدايتها وليس للمسلمين الاوائل تصور متكامل حولها مما كان سيعني انتظار وقت أطول يكون فيه المبدأ قيد الاتباع قبل أن يصار الى ايجاد صيغة أو وسيلة محددة تمنع من الاجتهاد الفردي.

لكن هذا لم يتم . ومن أهم الأسباب في ذلك ان التجربة سقطت بعد وقت قصير من تطبيقها فلم يتح لها مجال للتطور والرسوخ في صيغة ارقى توجب تقييدها في تشـريـع موحـد . وسقـوطها يترافق مع سقوط نظام الخلافة على يد الامويين . وكـانـت صفـة «خليفة» لدى الحاكم الراشدي قد ارتهنت بالتزامه مبادىء الشريعة في سيـاستـه ، أي كونـه كما قال ابـو بكـر متبـع لا مبتـدع . وقد ترتب على استلام معـاويـة للخـلافـة وتحويلها الى «ملك» ايقاف سريان مبدأ سيادة الشريعة بالقدر المتعلق بسياسة الخليفة التي لم تعد مقيدة باحكام الكتاب والسنة . ومعاوية هو أول حاكم مسلم أدار شؤون الـدولـة الاسـلاميـة على أسـاس الاعتبـارات السياسية الخـالصـة دون التفـات الى انطباقها على مبادىء الشريعة(*) . وأصبحت سياسة الـدولـة من ذلـك الـوقت تتقـرر في معـزل عن نظـريـات الفقهـاء . أمـا السلوك الشخصي للحـاكـم فقـد بدأ ينفلت بسـرعة من قيود الشريعة وما يتفرع عليها من قيم اخـلاقيـة ادرجهـا المسلمـون الأوائـل ضمن اصطلاح «تقوى» . على أن قوة المـوروث الجـاهـلي جعلت من المتعـذر على الحـاكم الاموي أن يتخلى نهائياً عن مقتضيـات العـلاقـة التي تربطه برعية متمسكة باعراف نمت وترسخت عبر قرون من العيش في ظل نظـام القبيلة البـدويـة . ان هذا ماتم في الخـلافة العباسية التي استنـدت الى موروث فارسي كان جاهـزاً لديهـا من خلال كوادرهـا السـاسـانيـة الأصـل لتقيم نظـامـاً امـبراطـوريـاً يرتكـز على مبدأ سيادة الحاكم ، الذي ترجع بداياته الى الامويين .

ان عدم توصل المسلمين الى اقامة تشريع موحد يرجع في الاساس الى ان مبـدأ سيـادة الشـريعة لم يستمر سائداً في دولتهم مما وضع حداً للتفكير في مشروع كهذا يرتبط في صميمه براهنية الحاجة الرسمية الى الدستور الموجه للسياسة .

قلت آنفـاً أن مبـدأ سيـادة الشريعة قد توقف على يد معاوية بالقدر المتعلق بسياسة الخليفة وسلوكه الشخصي . لكن هذا التحول لم يمتد الى المجتمع الذي

بقي سائراً في علاقاته الفردية كما في احواله الشخصية على مبادىء الكتاب والسنة. (ولو أن هذا لم يشمل القطاع الاقتصادي الذي كانت للخليفة مصلحة مباشرة فيه تمنعه من ادارته وفق الاحكام الشرعية الا في حدود ضيقة). وقد طبقت الشريعة هنا من خلال نظام القضاء وهو نظام شرعي خالص لعب دوراً خطيراً في الحياة الاسلامية. وحيث استطاعت الشريعة ان تثبت وجودها عن هذا الطريق فقد ظهر بالضرورة اتجاه نحو توحيد وتقنين الاحكام بمقدار ما تمس إليه الحاجة في النظام القضائي. وهو ماتحقق الى حد ملحوظ في ظهور المذاهب الفقهية. والمذهب الفقهي يقوم على منظومة تشريعية متناسقة غالباً ما تظهر كنتاج لعمل فقيه كبير يتجمع حوله تلاميذ أو مريدون يقومون بدور المبشر والناشر لتعاليم الاستاذ. وقد حظي معظم المذاهب بأتباع من الجمهور كانوا يديرون شؤونهم الدينوية والدينية وفقاً لاحكام المذهب. وكان القضاة ملزمين عند النظر في القضايا بمراعاة مذهب المتقاضين للحكم بموجبه، هذا اذا لم يكن القاضي نفسه من اتباع مذهب معين ينصب للنظر في شؤون اتباع مذهبه. وبهذه الطريقة ضمن المسلمون لأنفسهم قانوناً يحكم علاقاتهم الاجتماعية فيما لايمس سياسة الدولة ورغبات الحاكم. والمعروف تقليداً ان المذاهب الفقهية انحصرت في أربعة هي المالكي والحنفي والشافعي والحنبلي، لكن هذه في الواقع هي مذاهب أهل السنة. وهناك مذاهب للفرق الاخرى مايزال بعضها قائماً كالمذهب الجعفري المستند الى فقه أهل البيت، ومذهب الخوارج السائد حالياً في عُمان والمذهب الزيدي في شمال اليمن.

رغم اهمال الشريعة كدستور للدولة الاسلامية فقد شغلت دراستها موقعاً قيادياً بين فروع المعرفة طوال عصور الاسلام. وقد ظهر على امتداد هذه العصور فقهاء كبار خلقوا تراثاً قانونياً خالداً في اتساعه ونضجه ودقة بنائه اللغوي والاصطلاحي. ويمكن للعصور الاسلامية ان تفخر في الحقيقة بمن انجبتهم من الحقوقيين العظام والمشرعين الواسعي الأفق. لكن الجهود الضخمة التي بذلت في

هذا الحقـل، لم تتـوصـل الى احـداث تغيـير في بنية الشريعة يستجيب لمقتضيات العصور المختلفة تبعاً لنواميس التطور في التاريخ. وهو اخفاق ناشيء في الاساس عن المصـدر الالهي للشـريعـة. وكأي قانـون صادر عن هذا المصـدر، اعتـبرت الشريعة المحمدية خالدة، مطلقة، تصلح لكل زمان ومكان. وقد انطلق الفقهاء في جملتهم من حديث لم تثبت صحة صدوره عن النبي يقول: حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة. ورغم انهم تداولوا قاعدة تنص على ان الاحكام تتغير بتغير الازمان فلم يتجاوز اكثرهم تعمقاً في تطبيقه لهذه القاعدة حدود الجزئيات.

---

* في قصيدة كتبها أحمد شوقي بمناسبة اعلان الدستور العثماني بعد الانقلاب على السلطان عبد الحميد، قال يشير الى السلطان الجديد محمد رشاد الذي أعلن الدستور باسمه:

سلام من حفـر القـبـور   الـبـاعـث الـدسـتـور في الا
اودى معـاويـة بـه   وبـعـثـتـه قبـل الـنـشـور



الصحابة

اصطلاح اسلامي يطلق على الافراد الذين التقوا بالنبي محمد، بعد النبوة وليس قبلهـا، بصـرف النظـر عن المـدة والمـرات التي تم فيها اللقاء. والاصطلاح مصـدر أخـذ صيغـة الجمـع ومفـرده صحـابي. وهو مأخوذ من الصحبة، فيكون المقصود به من صحب النبي. لكن التعريف الذي أوردته الآن وهو المقبول بوجه عام، يهمـل شرط الصحبـة، رغم المضمـون اللغـوي للاصطـلاح ويجعـل صفة الصحـابي رهنـاً بمجرد الالتقاء بالنبي، على ان يكون الملتقي مسلماً، لأن النبي التقى كثيراً من النـاس منهم المشـركـون وأهـل الأديـان الاخـرى في منـاسبـات وحوادث شتى فلا يصـدق الـوصف إلا على المسلم الذين يكون لقاؤ ه بمحمد لقاء مؤ من مع نبي.

والصحـابـة كانت تتألف من المهـاجـرين والانصـار حتى فتـح مكـة حيث انـدرج في الاصطـلاح افراد من أهل مكة الذين أسلموا بعد الفتح ثم من غيرهم من عرب الجزيرة التي دخلت في الاسلام بعد فتح مكة.

والمهـاجـرون والانصـار هم عصب الصحـابة لأن فيهم توفر شرط الصحبة المقتـر ن بالمـلازمـة دون مجرد اللقاء العابر. وهم الكتلة الاساسية التي ساهمت مع النبي في بناء الاسلام وعليها كان معوله في جميع خططه التي أدى تنفيذها الناجح الى تأسيس الـدولـة الاسـلاميـة والمجتمع الاسلامي. ومن هنا اعتبر المهاجرون والانصار حاكمين على غيرهم في الشؤون الاسلامية المختلفة وفي مقدمتها شأن

الخلافة. وقد حصرت عملية اختيار الخليفة فيهم تبعاً للنصوص التي وردتنا من صدر الاسلام. وهم بذلك يأخذون صفة الاطار الحزبي: كتلة منظمة تقود حركة تنتهي إلى النصر فتقيم لها دولة يكون رئيسها من بينها ويتم اختياره في اطارها الخاص بها وكان هذا واضحاً لدى الشخصيات القيادية في هذه المجموعة حين رفضت أن يحكم في مسألة الخليفة اناس من غيرهم حتى لو كانوا من الصحابة، منطلقين في ذلك من منطق حزبي يتمسك بحجج المساهمة في الكفاح السابق لاقامة السلطة من أجل تأكيد حقه في ادارتها. وضمن هذا الاطار يتحدد مفهوم اختيار الخليفة الذي حار الناس فيه. ويلاحظ مع ذلك ان المهاجرين والانصار لم يكونوا على مستوى واحد من النفوذ، وبالنظر لانعدام فكرة التصويت في ذلك الوقت فقد كان بمقدور المتنفذين في الكتلة أن يفرضوا وجهات نظرهم على غيرهم من افرادها. على ان هذا لم يؤد الى مصادرة رأي الاغلبية التي جاء اختيار «ابوبكر» و«عمر» موافقاً لرغباتها. كما أنها استمرت تجد في خلافة «عثمان» ضامناً لمصالحها التي كانت قد تطورت نحو مواقع استشارية آخذة بالرسوخ، فأيدته حتى انقضاء النصف الأول من ولايته، ثم بدأت تتخلى عنه بعد أن سلط عليها فئة من خارجها صارت تنعم بامتيازات السلطة. وهي الفئة التي سميت بالطلقاء (لأنها أسلمت بعد فتح مكة بعد ان عفا النبي عنها وخاطب افرادها بكلمته المشهورة: اذهبوا فانتم الطلقاء). وقد رفضت كتلة المهاجرين والانصار ان تساوي نفسها مع هذه الفئة. وكان ذلك من أسباب رفضها اللاحق لخلافة عثمان.

ان التمردات التي جوبه بها علي بن أبي طالب من الأمويين ووجوه قريش جعلته يعيد تأكيد حق المهاجرين والانصار في اختيار الخليفة دون غيرهم من المسلمين. وكان علي قد ضمن تأييد أغلبية من هذه الكتلة يقارب عددها الثلاثة آلاف. وفي الواقع، كانت خلافة علي آخر تجربة للاختيار من داخل كتلة الصحابة المتمثلة في المهاجرين والانصار. وقد فقدت الكتلة سلطتها كمجموعة

حاكمة بمقتل علي واستيلاء الامويين على الخلافة. ومما سهل هذا التحول انه حدث حين كان القسم الأكبر من قادة الصحابة قد ماتوا أو قتلوا. ولما كانت فكرة التنظيم الحزبي غائبة عن اذهانهم فإن المهاجرين والانصار لم يمتلكوا تلك النظرة البعيدة التي تدفع الى التفكير في استمرار الحركة بعد رحيل الجيل الاول. وهكذا انتهى دور الصحابة في الدولة التي اقاموها بأنفسهم. ومن تبقى منهم في ذلك الوقت ـ وكان أغلبهم من صغارهم ـ سعى للتلاؤم مع الوضع الجديد، كما يحدث لافراد كتلة مهزومة يجدون مصالحهم مضمونة في ظل الغالب فيندمجون في جهازه أو يلجأون الى العزلة مكتفين بما جمعوه من الثروة أيام سلطتهم ومنصرفين في نفس الآن الى خدمة الاديولوجيا وصيانة نصوصها المقدسة بالقدر الذي لايتعارض مع سياسة الغالب.

من حيث التركيب الاجتماعي، نجد بين الصحابة عدداً من فقراء مكة ويثرب والوافدين عليها بعد الهجرة. وكان من بين هؤلاء «أهل الصفة» ـ بضم الصاد وتشديد الفاء ـ وهم جماعة من المسحوقين قدرتهم بعض الروايات بأربعمئة شخص كانوا يعيشون في مسجد المدينة على مايقدم لهم من صدقات. ويقال أن «أبو ذر الغفاري» كان واحداً منهم. وفقراء الصحابة هم الذين عناهم القرآن حين تحدث عن المستضعفين أو في مواضع اخرى رد فيها على وجهاء مكة الذي عيروا محمد بهم وانتقدوه لأنه كان يقربهم ويعتمد عليهم. على أن هذه الفئة لم تكن هي الأقوى نفوذاً بين الصحابة. ففي مقابلها كان هناك عدد وافر من التجار الصغار والمتوسطين وزعماء القبائل الذين اظهروا كفاءة مرموقة في المستويات العليا من الاعمال القيادية على الصعيدين السياسي والعسكري بوأتهم نفوذاً ضاغطاً في حياة النبي نفسه. وقد اشتد التمايز بين هاتين الفئتين بعد النبي، وحين اتسعت الدولة وازدهرت بالفتوحات فاستأثرت الفئة الثانية بثمار الازدهار بعد أن اشاحت عن مبادىء الزهد التي دعا اليها الاسلام الأول. وبالطبع فقد أدى ذلك الى انشقاق الصحابة على بعضهم. لكن الاغلبية كانت في الواقع للشق المستفيد من

الازدهـار بالنظـر الى ان قلة فقط من الصحابة استطاعت ان تحافظ على تماسكها المبـدئي أمـام الاغـراء. وقـد تحول الى أغنيـاء كبـار أشخـاص من المستضعفـين أنفسهم مثل «بلال الحبشي» و«صهيب الرومي» وهو ما يفسر انشقاقهم عن «علي بن أبي طالب». لكن الفئـة الاخـرى احتفظت بثلاثة من كبار الصحابة ورؤوس المستضعفين وهم «عمار بن ياسر» و«أبو ذر الغفاري» و«سلمان الفارسي» مما اعطاها قوة معنـويـة مكنتهـا فيـما بعد من ادارة الصراع الذي انفجر خارج كتلة الصحابة وانخرط فيه جمهور المسلمين.

ان عدداً من كبار الصحابة، من رؤوس المهاجرين والانصار، قد اصبحوا منذ خلافة عثمان، هم الفئة الاغنى في كل العالم الاسلامي الناشيء. وقد وردتنا أرقـام مثيرة للدهشة عن ثرواتهم. ففي الطبقات الكبرى «لابن سعد»، وهو أحد أوثق المصـادر في تاريـخ صدر الاسـلام، بلغت ثروة «الـزبـير بن العـوام» اثنـين وخمسـين مليـون درهم من النقـد وكـانت له امـلاك في مصر والاسكندرية والكوفة والبصـرة والمـدينـة. وكـان «لعثـمان» عنـد خازنه يوم قتل ثلاثين مليون درهم ومئة وخمسين ألف دينار. وترك «عبد الرحمن بن عوف» ألف بعير وثلاثة آلاف شاة ومئة حصـان ومـزرعـة تسقى بعشـرين ناضـح (دابـة لسقي المزارع ونقل الماء) وذهب مصبـوب في سبـائك يقول «المسعودي» انه اخرج بعد وفاته الى مجلس عثمان وكوم على الأرض فحـال بين الجـالسـين لارتفـاعـه عليهم. وكـانت غلة «طلحة» من العراق وحده ألف درهم في اليوم وقد ترك من الأموال والعقار ثلاثين مليون درهم. وهؤلاء الاربعـة من العشـرة المبشـرة وهم من قادة الصحـابة الذين بشرهم النبي بالجنـة كما تقـول المصـادر السنيـة. وينقـل صاحب العقـد الفـريـد ان «ابن عبـاس» كان يرتدي الرداء بألف درهم. وكان هذا الصحابي الكبير المعروف بلقب حبر الأمة والياً على البصـرة لابن عمه «علي بن أبي طالب» فلما وجد الاحوال قد تدهورت لصالح الامويين واقترب علي من نهايته استولى على خزينة البصرة وهرب بها الى مكة التي كانت حينذاك قد خرجت من سلطة الخليفة. وهذه السرقة مشهورة وقد

رويت في أمهات المصادر الاسلامية. وفي نهج البلاغة رسالة تأنيب حزينة كتبها علي الى ابن عباس حول فعلته التي تركت في علي جرحاً عميقاً وزادت من شعوره بالخيبة. ويقال أن حبر الامة رؤي في مكة وهو يطوف بالمسجد الحرام وينشد:

وهن يهمسن بنا هميسا

ان يصدق الطير ننك لميسا

وهذا البيت من شواهد اللغويين.

وكان هذا في الواقع حال معظم الصحابة الكبار. وهو أمر طبيعي يحدث في كل حركة اجتماعية تؤسس دولة، ما لم نضع استثناء متحفظاً بشأن الحركات البروليتارية الكبرى لهذا العصر. وحركة القرامطة في العصر الاسلامي.

ومن المفارقة ان الصحابة من الشيعة الذين ثاروا على الاغنياء من جماعتهم لم يعرف من بينهم سوى عدد محدود اشاحوا عن المغانم وواصلوا مسيرة كفاح من أجل التوزيع المتعادل للثروات بدأوها من أنفسهم. والمثال المدهش لهؤلاء هم «أبو ذر الغفاري» و«عمار بن ياسر» و«سلمان الفارسي». وكان بين هذين القطبين المتباعدين جداً فئة سمحت لنفسها بشيء من الثراء أبعدها عن الفقراء دون أن يدمجها في المستأثرين. ومن المعروف ان المغانم الكبرى تكون عادة من نصيب قادة الحركات وكوادرها المتقدمة دون جمهورها الذي يبقى أقل حظاً من أئمته الكبار ولو انه لا يعدم المكافأة على نضاله.

اكتسب الصحابة في نظر عامة المسلمين في احقاب تالية قدسية المؤسسة. وتروي المصادر السنية حديثاً للنبي يقول: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم». وهو حديث مكذوب بلا شك لكنه يشكل قاعدة لجمهور المسلمين في تعاملهم مع موضوع الصحابة. وهذه القدسية لم تكن شديدة في الصدر الأول فقد وقف الشيعة والخوارج موقفاً نقدياً يعتمد على سلوك الصحابي ونهجه الاجتماعي والسياسي. وكتب الشيعة والخوارج تتضمن كثيراً من الانتقادات، الجارحة أحياناً، ضد شخصيات صحابية مرموقة. وسلك بعض المعتزلة مسلكاً مماثلاً. وقد

تطرف فيلسوفهم «ابراهيم النظام» فألف كتاباً في تجريح الصحابة كان كما وصف لنا عشوائياً قليل التحفظ. وكان الدافع اليه انكار «النظام» قاعدة الاجماع في الفقه فأراد أن يدعم رأيه باثبات عدم نزاهة الصحابة الذين يتفق الفقهاء على تقليدهم. ومن المؤسف أن هذا الكتاب لم يصل إلينا. وقد هاجم «أبو حنيفة» مؤسس المذهب الحنفي كلاً من «الزبير» و«طلحة» و«عائشة» لعصيانهم «علي بن أبي طالب» واقر مقاتلته لهم بوصفهم من الفئة الباغية المشار إليها في القرآن (انظر فرق الشيعة للنوبختي ط بيروت ص ١٠).

ومع استكمال فرقة أهل السنة هيمنتها على جمهور المسلمين صار الموقف من الصحابة مثاراً لحالة خصومة بين الجمهور والاقلية الشيعية. وكان للخوارج كما بينت آنفاً رأي مضاد لأهل السنة في الصحابة لكنهم لم يتورطوا في الخصومة حول هذه المسألة لانهم عاشوا، خلافاً للشيعة في عزلة نسبية عن الوسط السني. كما ان كتبهم لم تنتشر مثلما انتشرت كتب الشيعة (وهو السبب في انها لم تعرف على نطاق واسع حتى الآن). ويعتبر الصحابي عند السني رمزاً أساسياً للايمان. وقد تساهلوا في شرط الصحبة كما مر بنا فجعلوها تصح بمجرد لقاء النبي والكلام معه. وتبعاً لهذا الشرط اعتبر «أبو سفيان» صحابياً كامل الحقوق رغم انه كان زعيم المشركين في حروبهم ضد الاسلام حتى فتح مكة حيث اسلم كرهاً. وقد اضطر النبي لارضائه بعد ذلك لتليين قلبه والتخفيف من حقده عليه (سنتحدث في فقرة قادمة عن المؤلفة قلوبهم). ويشترط اهل السنة للصلاة على النبي ان تكون مشفوعة بالصلاة على أصحابه فضلاً عن آله. ومن صيغها المعهودة: «صلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم». أو في الصلاة الملحقة بذكر النبي وهي: «صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم». وقد ترك هذا التقييم للصحابة اثراً عميقاً في الوعي العام، بحيث نجد شاعراً «كالجواهري» يضع، وهو من منشأ شيعي، وصف صحابي في المقابل لوصف نواسي في بيت جميل من قصيدة ملتهبة كتبها عن نفسه في أول شبابه.

أي شيء من التجانس في   نفس نواسية وعيش صحابي

وقد رأينا للتو أن التقابل بين الوضعين ليس حاداً إلى هذه الدرجة.

في المقابل، وقفت الاقلية الشيعية موقفاً عدائياً لا رجعة فيه من مجموع الصحابة. وهم يروون قولا للباقر - أمامهم الخامس - يتهم فيه جميع الصحابة بالردة عدا ثلاثة هم «أبو ذر» و«المقداد» و«سلمان» (انظر رجال الكشي ص٤) لكنهم قد يتوسعون فيزيدون هذا العدد الى سبعة هم الذين شهدوا جنازة فاطمة التي دفنت سرا. ويضع الشيعة جماعة أهل البيت مقابل الصحابة، وهي بديلهم الشرعي الذي يستقون منه عقائدهم في أصول الدين واحكامهم في الفقه. وعندما يتحدثون عن تلك الاقلية من الصحابة التي تشيعت «لعلي» فإنهم لايتناولونهم كأصحاب وإنما كأولياء «لعلي». وقد استخدم اصطلاح الاركان الاربعة علما على أولئك الصحابة الكبار الذين اسسوا التشيع الى جانب «علي». وهو اصطلاح من الفخامة بحيث يتصاغر أمامه مصطلح صحابي. والصلاة الشيعية على النبي مشفوعة فقط بالصلاة على آله دون صحبه.

عني المؤرخون المسلمون بتاريخ الصحابة فاختصوه بمؤلفات مكرسة لتراجمهم. أبرزها: «الاستيعاب» لابن عبد البر القرطبي، «الاصابة في تمييز الصحابة» لابن حجر العسقلاني، و «أسد الغابة في معرفة الصحابة» لابن الاثير. كما خصص ابن سعد، وهو مؤرخ قديم من القرن الثالث، مجلدات في طبقاته الكبرى للغرض نفسه.

الجاهلية والعصر الجاهلي

الجـاهليـة مصدر صناعي من الجاهل قصد به الوصف وتقرير الحال. وهي اصطـلاح اسـلامي اطلق على حالـة العـرب قبل الاسلام. ومناط الوصف عدم معـرفـة الـدين الحق والجهـل بالله. وقـد دأب القرآن على استخدام طباق الجهل والعلم (أو العقل) ليفرق بين المؤمن والمشرك. فالجاهل مشرك وبالعكس، والعالم أو العـاقـل مؤمن وبـالعكس. ومنطلقـاً من هذا المعيـار استخـدم القرآن الجدال العقلي للبرهنة على وجود الله وصحة النبوات واثبات العقائد كالحشر والقيامة.

ان المقاربة بين الجهل والوثنية ليست مطردة في مساجلات الاديان السماوية فالمسيـح، أو من تكلم بلسـانـه، تحدث عن فريسين ولم يتحدث عن جهال، وقد خلت أنـاجيله من الـبراهـين العقليـة بالقياس إلى القرآن، مما نجد له تفسيراً في كون الوسط الذي ظهرت فيه المسيحية وجاهدت لتغييره كان متحضراً. وهذا هو الـوسـط الـرومـاني الـوثني. ويمكن ان نستنتـج من هذا أن الـوثني قد لا يكـون بالضـرورة جاهـلاً. وقـد أقـام اليـونـان الـوثنيون حضارة مثقفة يمكن النظر إليها كنقيض حاد للتخلف الـذي عرفتـه عصـور أوربـا الوسطى التي كان يسودها دين سماوي / توحيـدي. والحقيقـة ان الحضـارات الكـبرى كانت في جملتها من صنع الـوثنيـين أوغير المؤمنـين بدين سماوي، ولعلنـا لا نستطيـع أن نستثني من هذا الحكم غير الحضـارة الاسـلاميـة. وبناء على ذلك لا يسعنا أن نستخلص من اصطلاح

«جـاهليـة» دلالـة حاصـرة على الوثنية أو الالحاد مستمدة من الارتهان القرآني بين الجهل والشرك .

على أن اختيـار هذا المصطلح لتسميـة ما قبـل الاسلام من حياة العرب قد لايكـون مقصـوداً به هذا المعنى المحـدد بذاتـه . فالوثنية الجاهلية كانت في الواقع بعيـدة عن الحضـارة . وكـانت الثقـافـة العربية حينذاك ثقافة شفوية قوامها الشعر والفولكلور من حكم وامثال وحكايات وأساطير . والمعروف أن الشعر كان هو الفن الغـالب عليهـا . والشعـر يقـوله الجاهل والمثقف والمتحضر والمتخلف فلا يتضمن حضـوره دلالـة حضـارة الا من جهـة مضمونه . أما المعارف التي وجدت حينذاك فكـانت محدودة وتجـريبية فرضتها حاجات عملية ناشئة عن نمط البيئة التي عاشها العرب في جزيرتهم .

ان المعنى الـــدال على الجهـل بمعنـاه الحقيقي المضـاد للعلم في مصطلح «جـاهليـة» يتضـح أكثر لدى متابعة نقائضه في القرآن . فالى جانب التأكيد على التـوحيـد كمضـاد للشـرك نجـد اتجـاهاً طاغياً نحو تأكيد العلم ومرادفاته كمضاد للجهل . وقد تكـررت مفـردا ت أومشتقات «علم» في القرآن أكثر من ثمانين مرة ، ومشتقـات «تعليم» عشـرين وكلمـة «حكمـة» واحـد وعشـرين ومشتقـات «فقـه سبـع عشـرة مرة (المعنى الاصـلي للفقـه هو الفهم والفطنـة وهـو معنـاه في القرآن) ومشتقـات «فكـر» سبـع عشـرة مرة ومشتقات «عقل» تسعة وأربعين مرة ، ووردت «النهى» مرتين و «الالباب» ست عشرة مرة . وتخفي هذه الظاهرة في القرآن من جهة اخـرى ادراكـاً لازمـة المعرفة في مجتمع ما قبل الاسلام ، هوما جعل الرسول يجمع الى رسـالتـه التـوحيـديـة مهمـة تعليميـة معـادلـة كان لها دور فاعـل في التحويل الحضاري الذي قام به الاسلام للمجتمع العربي .

العصر الجاهلي هو المدة التي استغرقتها الجاهلية . وقد جرت محاولات قديمة لتزمين هذه المدة استندت الى بداية ظهور الوثنية عند العرب (يفترض المؤرخون المسلمون ان العرب كانوا على دين ابراهيم ثم أشركوا وهو افتراض غير تاريخي) .



ويتراوح التزمين بحسب هذا الاعتبار بين مئة وعشرين ومئتي عام. ويرى البعض ان هذه المدة تخص الجاهلية الثانية وان هناك جاهلية أولى تسبق هذه. ويستندون في ذلك الى ورود اسم الجاهلية الاولى مرتين في القرآن. وليس لهذا سند تاريخي وقد لا يتعدى وصف الجاهلية بالاولى في القرآن غرضاً بلاغياً يتعلق بوزن العبارة. لكن التزمين يمكن أن يتجه هنا الى تعيين حقبة مخصوصة هي حقبة العرب العاربة الذين نطقوا بالعربية الحديثة ـ عربية مُضر ـ وعرف لهم تاريخ موثوق نسبياً وغير مقطوع. وهذه الحقبة ليست طويلة جداً لان تاريخ العربية الحديثة قد لايمتد الى اكثر من ثلاثة قرون قبل الاسلام. وعندئذ يمكن ان يكون العصر الجاهلي شاملاً لهذه المدة التي عاشها هذا الجيل من العرب واتسمت بالسمات التي اشتمل عليها مفهوم الجاهلية. وسيمكن بالتالي قبول فكرة التزمين كوسيلة لتعيين هذه المرحلة من تاريخ العرب بصرف النظر عن تعلقها بتاريخ مفترض لظهور الوثنية بينهم.

وتشمل الجاهلية ضمن هذا التزمين حالتين عاشتهما جزيرة العرب قبل الاسلام أولاهما هي حالة التحلل الحضاري التي شملت اليمن ومجمل السواحل العربية الممتدة منها الى الخليج. وقد نتجت هذه الحالة عن تدهور الحضارات التي كانت قائمة قبل العصر الجاهلي مع ما رافقها من انهيار الدول والاسرات التي رعت تلك الحضارات. الثانية هي البداوة الناتجة عن البيئة الصحراوية في الجزيرة. ونظراً لغلبة هذه البيئة فقد كانت البداوة هي الحالة الغالبة على العرب العاربة وهي بالتالي ما يحدد وصف العصر الجاهلي كمرحلة اجتصادية من تاريخ العرب. وتشتمل هذه المرحلة تبعاً لما كشفته الدراسات حتى الآن على المقومات المتكاملة الآتية:

غياب الملكية الخاصة للارض والمراعي ـ انعدام الدولة ـ سيادة النظام القبلي/ القبيلة كوحدة اجتماعية متضامة تحكمها سلطة ابوية في معزل عن غيرها من القبائل.

وكـانت وسيلة الانتاج الاساس هي الرعي ، تليها الزراعة كهامش . ونظراً لوضع المناخ لم تكن هناك الا القليل من المراعي الدائمة . وقد تسبب ذلك في حالة الترحل التي كانت سلوكاً مشتركاً للكثير من قبائل الداخل . كما نتج عن فقر البيئة عادة الغـزو التي حكمت العـلاقـات في البـاديـة بعـد ان صارت مصـدراً أساسياً للرزق . وكـان الهـدف الاول للغـزو هي الانعـام . ويشمـل هذا الـوصف الابل والغنم والماشية ودواب الركوب لدلالتها على النعمة أي الثروة والسعادة .

وقـد تبلورت من خلال هذا الـوضـع اخـلاقيـات الجـاهليـة بالتطـابق مع حاجـاتهـا وهي : الضيافة ، الثأر، المروءة، الايثار، الجود، احتقار العمل (الحرف اليـدويـة والـزراعـة)، الجفاوة والعنجهية . . . بينما نشأ عن انعدام الدولة نزوع شديد للحرية الفردية ونفور من الاستبداد وإباء للضيم كان محلاً للمفاخرة وبالتالي حافـزاً على الاقـدام والشجاعة . وتسبب الصراع الداخلي في نمو العصبية القبلية كوعاء سيكو ـ اجتماعي للتطاحن وفي القضايا الجنائية كان مبدأ المسؤولية الجماعية هو السـائـد وكـانت جريمة القتل ـ وهي الاكثر شيوعاً في ذلك الحين ـ تطال قبيلة القاتل بأسرها حيث يكون قتل أي فرد منها ادراكاً شافياً للثأر.

والحيـاة الجـاهليـة بسيطـة في حاجـاتها ومظاهرها . وكان الثريد هو الطعام المفضـل للجـاهليـين . وينسب الى النبي حديث يقول : الثريد سيد الطعام . ولم يعـرف العـرب الاطعمـة المركبة الا بعد اتصالهم بالاجانب لا سيما الفرس . لكن الجـاهليـين كانـوا يعتنـون بالملابس اذ كانت لديهم صناعة نسيج متقدمة في اليمن والشـام . ويبـدو مع ذلـك انهم كانـوا حفـاة في الغـالـب . ومن هنـا قول النبي : «استكثروا من النعال فإن المرء ما يزال راكباً ما انتعل» . ولم يكن للنظافة اثر مشهود في الحيـاة الجـاهلية . وكانت مساكنهم ـ شأن معظم الفرنسيين في الوقت الحاضر ـ خاليـة من المـراحيض ، ناهيـك عن الحـمامـات . وكـانوا يقضون حاجتهم في أي مكان . وقد استمر الاعراب يزاولون هذه العادة المقيتة في المدن الاسلامية المتحضرة .

ويروى ان الحجاج اصدر امراً بحبس من يبول أو يتغوط في مدينته الجديدة واسط. فقال اعرابي معلقاً على هذه الامر:

اذا نحن جاوزنا مدينة واسط

خرينا وصلينا بغير حساب

أجرى الاسلام الاول تغييرات جذرية على المجتمع الجاهلي فحرم العصبية القبلية وعادة الثأر والمسؤولية الجماعية والغزو وشجع على العمل وشرع قواعد للنظافة وهاجم عنجهية البداوة وكبرياءها الزائد. ويشير الغزالي هنا الى ان الصلاة ـ في شكلها الاسلامي ـ قد توخت هذا الغرض لأن ما فيها من ركوع وسجود قد أريد له تلطيف جفاوة العربي، الذي كان سوطه يسقط فلا ينحني لأخذه. وقد روى عن حكيم بن حزام، أحد جبابرة قريش، أنه بايع النبي بعد فتح مكة على أن يصلي قائماً ـ دون ركوع وسجود ـ وان النبي وافقه على هذا الشرط (انظر احياء علوم الدين م٣ ص ٣١١). لكن النبي أبقى على الكثير من القيم الاخلاقية للجاهلية كما يستفاد من الحديث المشهور «انما بعثت لأتمم مكارم الاخلاق». وبهذا يكون الاسلام الذي ثار على المجتمع الجاهلي وأسقطه لم يسقط الجاهلية وانما نفاها في داخله. اما المبالغة في التنديد بها في النصوص الاسلامية الاولى فيجب أن يحمل على محمل الاعلام الصراعي، الذي يصدر عن حاجة الى تفنيد مسلمات الخصم أو مرتكزاته الاجتماعية تبعث على استعمال لغة صراع معممة لا يتسع سياقها للفرز أو التحليل.

على أن ادانة الاسلام للجاهلية قد جعلتها موضوع اتهام بكل ما يتنافى مع احكام الشريعة واخلاقيات الدين. وقد استخدمها الادب الاسلامي بهذا المضمون في التنديد بالخارجين على الشريعة من الحكام. وهو مايعنيه الكميت بن زيد بقوله في لاميته الهاشمية:

كلام النبيين الهداة كلامنا

وأفعال أهل الجاهلية نفعل

لكن انتقاداً آخر وجه الى الامويين جردهم من خصلتين: تقوى أهل الاسلام، واحلام أهل الجاهلية (نصيحة الملوك للماوردي. مخطوط في مكتبة باريس). والمقصود بهذا الاتهام ان الامويين فقدوا الوازع الذي يمكن ان يحد من طغيانهم، وهو هنا اما اتباع مبادىء الاسلام أو التزام قيم الجاهلية التي تنفر من الطغيان والتسلط.

وفي وقت لاحق صارت الجاهلية لدى بعض المثقفين حلماً يسمو بهم على مظالم الحضارة وتأثيرها المخرّب على الشخصية الانسانية. نجد ذلك لدى الشريف الرضي وهو شاعر مرهف الحس عرف بشدة توقه الى الحياة البدوية ونفوره من أهل مدينته بغداد، عاصمة العالم المتحضر يوم ذاك. لكن الرضي لم يجد، بسبب مركزه الديني، متسعاً لتسجيل موقفه القاطع كمحبذ للجاهلية. وقد استمر يدور في حلم البداوة والتشرد فيها دون ان يتجرأ على ذكر الجاهلية الا في بيتين من قصيدة قالها على تخوف وتوجس قد يكونان السبب في ركاكتهما، وهو شاعر كبير لا تعوزه ملكة التعبير عن هواجسه (انظر الديوان ٢ / ٧١٤).

ويمكن ان يفسر على هذا النحو ميل المتنبي إلى الجمال البدوي وتنديده بتصنع نساء الحضر، ومناجاة المعري لامرىء القيس في احدى لزومياته (انظر قافية الطاء مع الياء). ويلاحظ ان هذه الهواجس قد ظهرت لدى هؤلاء الشعراء بعد مرور حوالي القرنين على النقد اللاذع الذي وجهه أبو نواس للجاهلية وأسلوب حياتها معبراً في ذلك عن شغفه بالحضارة والحياة المدنية الزاهية. ولعل هذا راجع الى التفاوت بين شخصية ابو نواس الواقعية، المنسجمة مع متطلبات الحضارة مهما يكن ثمنها وشخصية شعراء ومفكرين، كالذين ذكرناهم، متأسسة في الحساسية المثالية. لكنه قد يكون نابعاً بشكل أعمق من استبصارهم التلازم، أو التزامن على الاقل، بين تقدم الحضارة وازدياد مساوئها مما لم يكن واضحاً بهذا القدر في زمن ابو نواس.

على أن هذا التوجه لم يتبلور ليشكل تياراً أومدرسة تناوىء الحضارة وتدعو

الى العـودة للبسـاطـة، على المستـوى الذي مثلته مدرسة التاو الصينية التي تبنت دعـوة لتدمير الحضارة، بما فيها الدولة، تنطلق من تحسسها الشديد بالنكبات التي سببتها الحضارة للبشر.

لقد وجه النقد في الفكر الاسلامي الى الدولة بوصفها المسؤولة عن المظالم الاجتماعيـة، واقـتر ن ذلك باتجاه مبكر للمعارضة والثورة على الصعيد السياسي الخـالص. وفي مقـابـل حنـين التاويين الصينيين إلى المجتمع البدائي، البسيط، الـلاطبقي، نجـد لدى عامـة المسلمـين في عصورهم حنيناً الى الاسلام الاول: اسـلام العهـد النبـوي والخـلافـة الـراشـديـة، كرمـز للعدالة يقع خارج العلاقة المتعارضة بين الجاهلية والحضارة. والمسلمون في هذا أوعى سياسياً والتاويون اكثر رومانسية وأوسع افقاً انسانياً.

العصور الاسلامية

تحدثّت في الحلقـة الغـارطـة عن العصر الجاهلي ورجحت أنه يبدأ من نشأة العـربيـة الحـديثـة قبـل حوالي ثلاثـة قرون من الاسلام وينتهي بظهور الاسلام. وظهور الاسلام يتأرخ بالسنة الاولى للهجرة وهي بداية العصور الاسلامية. وهذا هو مااختـاره مؤ سسـو الاسـلام ليكـون تاريخـاً لهم حين اتفق «عمر» و«علي» على انشـاء تقـويم اسلامي يبدأ بالهجرة. وقد أقر هذا التحديد في مقابل اقتراحين من بعض الصحـابـة احـدهما يوصي بالبدء من نزول الوحي (اعلان الدعوة) والآخر بالابتـداء من وفـاة الـرسـول. وقـد أهمل الأول لأن الاسلام كان حينذاك في طور الدعوة أي طور المعارضة: واهمل الثاني لأن وفاة الرسول لم تكن حدثاً حاسماً اذ أنها جاءت بعد ان أقام الاسلام كيانه السياسي والاجتماعي. والتاريخ يبدأ في المعتاد من نشأة هذا الكيـان في حالـة الحـركـات ذات الطبيعـة السيـا-اجتماعيـة، أعني الحركات التي تعمل للوصول الى السلطة وتشكيل مجتمع سياسي اي دولة، ومثاله في الـوقت الحـاضـر تاريخ الاتحاد السوفييتي الذي دشنه استلام البلاشفة للسلطة وتاريخ الصين الحديثة الذي يتحدد باستلام الشيوعيين الصينيين للسلطة، حيث لم تتأرخ البـدايـة بتأسيس أو ظهـور الحركة الشيوعية في البلدين وانما بإقامة الكيان السياسي والاجتماعي الجديد فيهما.

ويـدل اتفـاق «عـلي» و«عمـر» على التأرخـة بالهجـرة على ادراكهـما

الحصيف لهذه الحقيقة لأن الهجرة تسجل نشوء الدولة والمجتمع الاسلاميين، حيث انتقل الاسلام من طور الدعوة الى طور السلطة.

تشتمل العصور الاسلامية على الحقب الآتية:

العهد النبوي من ١ ـ ١٠ للهجرة.

الخلافة الراشدية من ١٠ ـ ٤١ للهجرة.

الخلافة الاموية من ٤١ ـ ١٣٢ للهجرة.

العصر العباسي / الاندلسي وسنسعى لتزمينه فيما بعد.

تستغرق هذه الاحقاب سيرورة نشوء وتطور الحضارة الاسلامية وتنتهي بانتهاء هذه الحضارة. وهي تتفاوت في خصائصها السيا ـ اجتماعية والحضارية، فالعهد النبوي والخلافة الراشدية يستغرقان مرحلة التأسيس الحضاري ويحملان لذلك طابعاً مزدوجاً من خصال الجاهلية وديمقراطية البداوة ومن خصال وقيم مجتمع طبقي في طور التكون تتداخل فيه ملكية تجارية وعقارية خاصة مع ملكية عامة للأرض. والى هذه الخصائص كانت المرحلة متطبعة الى حد ما بحالة النزوع الثوري لحركة اجتماعية جديدة لم تفقد بعد كامل شحنتها الثورية. وقد شهدت المرحلة بدايات العلوم الدينية كالفقة والحديث والتفسير وبداية السياسيات الاسلامية متمثلة في مفهوم الخلافة (انظر الحلقة الأولى) مع اتساع نطاق التعليم وتقلص نسبة الامية بين العرب. وفي هذه المرحلة أيضاً ظهرت أولى مؤسسات الدولة كالقضاء والادارة وأجهزة القمع (الشرطة التي أنشأها عثمان، والسجون التي أنشأها عمر أو علي».

في الخلافة الاموية تأبطرت الدولة واتخذت طابعها الاستبدادي المطلق، وبدأ تكون الحركات الاجتماعية الجديدة من منطلق مناهضة الاستبداد. وتقدمت علوم الحديث والتفسير والفقه. واستعاد الشعر نشاطه بعد فتور شهدته المرحلة السابقة. كما نشطت الخطابة لتصبح فناً أدبياً متميزاً. وفي وقت متأخر نشأ النثر الفني منطلقاً من القرآن والخطب ـ لاسيما خطب علي والحجاج وزياد ـ. وفي هذه

الحقبة ظهر الفكر الفلسفي، متمثلاً في علم الكلام، تحت تأثير الصراع السياسي بين الدولة ومعارضيها، وفيها أيضاً ظهرت اوليات للعلوم البحتة والتطبيقية كالفلك والكيمياء على يد «خالد بن يزيد» وأمويين آخرين. وكانت الخلافة الاموية مزيجاً من الجاهلية وسيرورات التقدم الحضاري التي كانت تجري ببطء. ومن هنا انكر «ابن خلدون» اشتغال الامويين في العلوم لأنهم من جيل البداوة البعيد عن العلوم والصنائع. وهذا تعميم مضخم لنظريته في مراحل تطور الحضارة.

في العصر العباسي ـ الاندلسي حققت الحضارة الاسلامية كامل نهوضها على شتى الاصعدة. وقد استهل هذا العصر بالثورة العباسية التي اقامت دولتها على انقاض الحكم الأموي عام ١٣٢هـ. ويأتي هذا الحدث تأويجاً للتطور الاجتماعي والحضاري الذي اعتمل في الحقبة السابقة واستدعى سلطة من طراز مختلف حتى يأخذ مداه المنشود. وتسجل الدولة العباسية انتهاء جيل البداوة بمجمل مؤثراته وخصاله وفيها انطلقت من عقالها القوى الاجتماعية الجديدة لتتضافر على اقامة صرح الحضارة بوتيرة أسرع من السابق. وقد جرى ذلك على قاعدة اقتصاد مديني تغلب عليه التجارة ـ التي أخذت حينذاك مدى عالمياً واسعاً ـ وتحتل فيه الحرف مكانة كبيرة نسبياً. كما تهيأت له روافد تمويل عريضة من النهب الامبراطوري الذي كانت عوائده تصب في المدن والحواضر الكبرى.

بوجه عام تميز هذا العصر بالظواهر التالية:

١ ـ نمو القوى المنتجة في المدن وازدهارها النسبي.

٢ ـ تطور الحركات الاجتماعية المناهضة للدولة واتساع نطاق الثورات المسلحة.

٣ ـ نضج الفكر الفلسفي وظهور الفلاسفة الكبار.

٤ ـ تقدم العلوم بالارتباط مع تقدم الفلسفة.

٥ ـ ظهور المدارس الفقهية الكبرى.

٦ ـ تطور الادب شعراً ونثراً وظهور الشعراء والكتاب الكبار.

٧ ـ اتساع العلاقات الدولية التي جعلت العالم الاسلامي يتصل من طرفه الشرقي بالصين ومن طرفه الغربي بأوروبا ممتداً بذلك الى معظم العالم المعروف آنذاك.

يستمر هذا العصر الى نهاية الحضارة الاسلامية. وقد سميته العصر العباسي ـ الاندلسي رغم أن «العباسي» هو الاسم الشائع لأن السلطة العباسية لم تمتد الى الاندلس منذ بدايتها، مما يجعل اصطلاح «عباسي» غير منطبق تماماً على المرحلة. وقد ابتدأ العصران العباسي والاندلسي في وقت واحد ولو أن التطور الحضاري في الاندلس جاء متأخراً لأن الاندلس بقيت من هذه الناحية تبعاً للمشرق. لكن نهاية العصرين كانت متقاربة فقد سقطت الخلافة العباسية سنة ٦٥٦ للهجرة واسترجعت قرطبة سنة ٦٣١ للهجرة. ومع ان استرجاع قرطبة لم ينه الحكم العربي لاسبانيا فإنه يسجل نهاية الحضارة الاسلامية في الاندلس، لأن ما تبقى في ذلك الصقع من الوجود العربي كان مجرد امتداد لحضارة آفلة فقدت قدرتها على التطور. ويلاحظ هنا أن آخر فيلسوف اندلسي وهو «ابن رشد» توفي عام ٥٩٥ أي قبل استرجاع قرطبة بستة وثلاثين سنة ولم يخلفه فيلسوف آخر فيما تبقى من الاندلس. أما في المشرق فقد توفي «نصير الدين الطوسي» عام ٦٧٢ و«ابن كمونة البغدادي» عام ٦٨١ وهما آخر فلاسفة الاسلام وأقلهم أصالة. (الحق أن آخر الفلاسفة المبدعين هنا هو أبو البركات البغدادي وتوفي قبل «ابن رشد» بحوالي ربع قرن).

وافق انقضاء العصر العباسي ـ الاندلسي حالة الركود في المجتمع الاسلامي، وهي الحالة التي اقترنت بتدهور القوى المنتجة نتيجة انكباح سير التطور نحو مرحلة اكثر تقدماً كان مقدراً للحضارة الاسلامية ان تبلغها بعد أن شارفت ذروة نضجها في غضون القرن الرابع الهجري وما تلاه. ويأتي سقوط الاندلس وبغداد مؤشراً على هذا المآل الذي يرتهن بعوامل تاريخية خارجة عن صدد



هذه المادة. ما يهمنا هنا ان الحضارة الاسلامية كانت مع انتهاء هذا العصر قد توقفت عن النمو مسجلة بذلك نهاية ماسميناه: عصور اسلامية. ولكي نصل الى تتخيم مقبول لهذه العصور يمكن ان نضع أيدينا على جملة أوضاع بدأت ملامحها تتضح في غضون السادس الهجري لكي تكتمل لاحقاً في برهة لاتتجاوز القرن الثامن. هذه الاوضاع هي ما يشكل الضد للظواهر التي ميزت القرون السابقة بحيث يمكن اجمالها فيما يلي:

١ - تقلص رقعة المدن الاسلامية التي أخذت تفقد ازدهارها السابق.

٢ - ضعف الحركات السياسية والاجتماعية المناهضة للدولة واختفاء بعض فرق المعارضة المسلحة كالقرامطة والخرمية وتقلص بعضها الآخر الى طوائف دينية صغيرة كالاسماعيلية والخوارج (عدا اباضية عمان). ويجري في هذا السياق تدهور الوعي الاجتماعي في المدن وطغيان الافكار الغيبية وبالتالي ضعف روح التمرد التي ساهمت في الماضي في خلق حركة العيارين وجعلت عوام المدن في حالة استعداد دائم للتحرك ضد السلطة.

٣ - انحسار العقلانية الاسلامية متمثلة في المعتزلة التي لم يبق بعد القرن السابع من يمثلها فأصبحت بذلك في عداد الفرق المنقرضة.

٤ - انتهاء عصر الفلاسفة الكبار وتوقف الابداع الفلسفي.

٥ - ركود النشاط العلمي، حيث لم يظهر بعد القرن السابع علماء من طراز علماء القرون السابقة.

٦ - ركود الدراسات الفقهية واغلاق باب الاجتهاد. (الحالات التي بقي فيها الاجتهاد مفتوحاً لم تشتهر بابداع فقهي يمكن مقارنته بما تم في عصر المدارس الفقهية).

٧ - ضعف النتاج الادبي وتراجعه الى الصنعة والركاكة مقترناً ذلك بعدم ظهور شعراء من طبقة «المتنبي» او كتاب من طبقة «أبو حيان التوحيدي».

[شهدت العصور التالية استثناءات من الوضع العام هي بدورها نتيجة

لقوة الموروث وليس انعكاساً لواقع موضوعي . من هذه ظهور «ابن خلدون» في أواخر القرن الثامن، و«صدر الدين الشيرازي» في أواخر القرن العاشر] .

بناء على ذلك يمكن اعتبار العصور الاسلامية اصطلاحاً مطابقاً للأوان المبتدىء بالسنة الأولى للهجرة والذي استوعب تاريخ الحضارة الاسلامية بمراحلها المتصاعدة حتى الوقت الذي شارفت فيه مرحلة الافول. وقد حددناه بالقرن الثامن على اكثر تقدير. ولو أن هذا القرن لم يتميز في الواقع عما تلاه من القرون الا بوقوعه على مقربة من الحضارة الذاهبة وهو ما قد يفسر لنا عظمة الاستثناء الذي مثله «ابن خلدون».

وعلى هذا الاعتبار ايضا سوف يتعذر علينا سحب هذه التسمية على الأوان اللاحق، الذي شهد سقوط هذه الحضارة، وهو الاوان المستغرق سياسياً في الامبراطورية العثمانية وحكم المماليك والدويلات المتفرقة في مشرق ومغرب العالم الاسلامي .

أما معيار التسمية فسوف اشرحه في حلقة قادمة مكرسة لتعريف الاسلام والايمان والتمييز بينهما.

بقي أن نذكر مقابلات العصور الاسلامية في العالم غير الاسلامي . وتشمل هذه، رئيسياً، كلاً من العصور الوسطى في أوروبا وعصور الحضارة الصينية . وقد جرى الباحثون على تعميم اصطلاح عصور وسطى ليشمل عصري الحضارة الاسلامية والحضارة الصينية. وهذا غير دقيق لأن أوروبا كانت في العصور الوسطى تعيش في حالة تخلف تشبه تلك التي عاشها العالم العربي في العصر العثماني، وبالتالي فإن اطلاق اسم عصور وسطى على عصور حضارة مزدهرة ينطوي على مفارقة. اضف الى ذلك أن العصور الوسطى دخلت دور الانتهاء مع انتقال الثقافة الاسلامية الى أوروبا ولايمكن التوفيق بين هذه الحقيقة وبين اعتبار الثقافة الاسلامية نتاجاً لتلك العصور.

ربما كانت هناك حاجة الى اصطلاح موحد لمرحلة تاريخية معينة على

مستوى تاريخ العالم، الذي تلعب فيه اوروبا دوراً محورياً لايطاله الشك، لكن اصطلاح عصور وسطى يمكن اهماله على الاقل عند الحديث عن حضارتين عملاقتين كالاسلامية والصينية منعاً لسوء الفهم. وفيما يخص تاريخ الحضارة الاسلامية، يمكن لاصطلاح «عصور اسلامية» ان يخدم الحاجة الى التفريق بين مرحلتين في تاريخ البلدان الاسلامية هما مرحلة الاسلام ـ الحضارة والاسلام ـ الدين. ويؤدي استخدام مصطلح عصور وسطى هنا الى الدمج بين المرحلتين وتجاهل هذا الفارق الجوهري على صعيد التطور التاريخي لهذه البلدان. وبدون حل هذه المشكلة المنهجية التي يقع فيها علم التاريخ الحديث سوف تتعذر الاجابة على أسئلة من قبيل: لماذا ظهر «ابن رشد» في العالم الاسلامي وليس في أوروبا؟ ولماذا ظهر في القرن السادس الهجري وليس في القرن الثالث عشر؟ ولماذا ظهر «ابن سينا» في آسيا الوسطى وليس في اليابان؟ ولماذا عاش في القرن الخامس الهجري وليس في القرن الخامس الميلادي ـ أي حين كانت آسيا الوسطى خارج التاريخ الاسلامي؟ ان سؤالاً كهذا طرحه علي كاتب بريطاني لقيته في الصين كان فيما يبدو حائراً في تعليل السبب الذي جعل العرب ينتجون فلسفة راقية في العصور الوسطى ويعجزون عن انتاج مثلها في هذا العصر، وانما نشأت حيرة الكاتب البريطاني من النظرة الشائعة عن تاريخ الاسلام كوحدة مطلقة مع عدم وضوح التصورات المتعلقة بسقوط الحضارة الاسلامية وبالتالي عدم طرح مسألة تزمين العصور الاسلامية كموضوعة من موضوعات تاريخ الاسلام.

فيما يخص الحضارة الصينية، نجد أنها تسبق حضارة الاسلام بنحو من ألف عام لكنها تستمر معها في تطابق زمني يستغرق العصور الاسلامية بكاملها ثم تبدأ بالتوقف عن النمو في وقت مقارب لتوقف الحضارة الاسلامية. وهي تكاد تخضع لنفس الاسباب الكابحة لنموها. وتتألف المدة الصينية المطابقة للعصور الاسلامية من عصر تانغ وسونغ وهما من أزهى عصور الحضارة الصينية وفيهما اخترعت الطباعة وتقدم علم الفلك والطب وظهر كبار الشعراء واتسعت علاقات الصين

بالخـارج من خلال العـلاقـات التجـارية النشيطة مع العالم الاسلامي . ولا يميل علماء الصينيـات الى استعـمال مصطلح عصـور وسطى لتـزمين هذه الحقبـة في الصـين . لان تاريـخ الصين مقسم بحسب الاسرات ولكل منها منجزات وأوضاع حضارية متمايزة عن بعضها وعن مقابلها في العالمين الاسلامي والاوروبي . اضف الى هذا ان المـراحـل الاجتـماعيـة في الصـين لاتتـزامن مع نظـائـرها في اوروبا . فالاقطـاع ، الـذي كان سمـة العصـور الـوسطى ظهـر في الصـين بثوبه الشرقي / الآسيـوي قبـل ظهـوره في أوروبـا بعـدة قرون . فهـو أقرب الى معاصرة العبودية الرومانية منه الى الاقطاع القروسطي والاقطاع الصيني في عصري تانغ وسونغ تميز بنفس خصـال الاقطـاع الاسـلامي تقـريباً ـ ملكية الانتفاع وليس ملكية الرقبة ـ لكنه كان أشد بطشاً بالفلاحين . ويتشابه العصران الصيني والاسلامي في ازدهار التجـارة ونمـو الاقتصـاد النقدي وهو مالم تعرفه العصور الوسطى . وكان العصران مرشحـين للتمخض عن مرحلة جديـدة ذات خصـائص رأسمالية انطلاقاً من هذا النمـو لكن ذلـك لم يتم بسبب خصـوصيـة التطور الاجتصادي(*) في الشرق .

---

* الاجتماعي ـ الاقتصادي .

الاسلام والايمان

تحدثت في المادة السابقة عن العصور الاسلامية تعريفاً وتزميناً. ونحتاج الآن الى شرح مفهوم «اسلام» لاتصاله بتلك المادة.

تضمنت الآية (١٤) من سورة الحجرات أقدم تفريق لمصطلحي اسلام وايمان اتخذ فيها بعد أساساً لتعريف الاصطلاحين وتبيان مدلولات ومفهومات كل منهما. نص الآية: «قالت الأعراب آمنا. قل لم تؤمنوا ولكن قولوا: أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم...».

والآية تتعلق بالشخصية البدوية التي اصطدم بها الاسلام الأول في سعيه لتمدين المجتمع العربي والانتقال به من حالة المشاعية البدوية الى حالة المجتمع الطبقي المتحضر. ومن زاوية نظره الى مقومات هذه الشخصية كاشف مؤسس الاسلام جماعات الاعراب الذين وفدوا عليه لاعلان ايمانهم به بحقيقة انهم لا يمكن ان يكونوا مؤمنين للتو. وانما هم مسلمون فقط.

وقد اختلف المتكلمون في تعريف الاسلام والايمان مع اتفاق جملتهم على كونهما اصطلاحين متمايزين ومستقلين في الدلالة. والاتجاه الأسيد يميل الى تعميم مفهوم الاسلام وتخصيص الايمان. وتبعاً لمنطوق الآية يكون الاسلام هو الاقرار باللسان من دون ان يعني بالضرورة قبولاً قلبياً بالعقيدة والتزاماً بالاحكام. أما الايمان فهو الاقرار بالقلب والعمل بالاحكام بعد الاقرار باللسان، فهو متضمن للاسلام والاسلام غير متضمن له. أي أن كل مؤمن هو مسلم ولكن ليس كل

مسلم مؤمناً. ومن هنا يكون وصف مسلم شاملاً لافراد المجتمع الاسلامي سواء كانوا مؤمنين أم لم يكونوا.

وفي رواية لابن عساكر (تهذيب تاريخ دمشق ٢ / ٣٩٤) ان تابعياً يدعى ازهر المرادي سأل معاذ بن جبل، من رؤوس الصحابة، عن المؤمنين فقال: «هم الذين اسلموا وصاموا، واقاموا الصلاة وآتوا الزكاة». وهذا التعريف يقوم على مراعاة العمل بالاحكام. ولعل معاذ قد افترض ان العمل بالاحكام لابد ان يكون صادراً عن اقرار قلبي بالعقيدة. ولكن هذا الافتراض يصطدم بواقع آخر هو وجود المنافق كعضو في المجتمع الاسلامي. والمنافق يمكن أن يقوم بالفرائض دون أن يكون مؤمناً وانما على سبيل التقية. ولذلك لا يعتبر اصطلاح «منافق» مندرجاً في اصطلاح «مؤمن» ولو أنه مقبول كمسلم لأنه مقر باللسان. وقد اشترط المعتزلة للايمان شرطين بعد الاقرار الظاهري وهما العمل بالاحكام والاقرار بالقلب. وعندهم ان المقر بقلبه اذا لم يلتزم بحدود الشرع واحكامه ليس مؤمناً. وهو عندهم فاسق، والفاسق مسلم كالمنافق لكنه غير مؤمن. ومن المعروف أن المنافق مقر باللسان وليس بالقلب وقد يكون عاملاً بالاحكام، والفاسق مقر باللسان والقلب ولكنه غير عامل بالاحكام.

ويقول الغزالي في احياء علوم الدين ان الشرع لايفرق بين المنافق والمؤمن من حيث الحقوق والواجبات وانما التفريق بينهما يكون يوم القيامة حيث يذهب المنافق الى جهنم والمؤمن الى الجنة. وهنا نسأل ان كانت الشريعة المستعدة الى هذا الحد للتساهل في تعميم وصف المسلم لكي يشمل المنافق، مستعدة ايضاً لادراج فئات المجتمع الاخرى ضمن هذا الوصف؟ ان الآية التي اعترفت للاعراب بكونهم مسلمين رغم انهم لم يؤمنوا بعد بالعقيدة قد استندت الى نطقهم بالشهادتين. وقد اعتبر النطق بالشهادتين كافياً وحده لقبول اسلام المرء دون أن تصحبه أية اجراءات أو تحقيقات لاختبار النية. وفي مصادر السيرة خبر مشهور عن آمر سرية بعثه النبي فقتل رجلاً من المشركين كان قد نطق بالشهادتين.

ولما حاسبه النبي برر فعلته بأن القتيل لم ينطق بهما رغبة في الاسلام وانما للتخلص من القتل، فرد عليه النبي : هلا شققت عن قلبه؟ ويعتبر هذا الرد من النبي مانعاً لاختبار النية في حالة النطق بالشهادتين.

ثمن اذن اقرار بالدخول الشكلي في الاسلام. وهو اتجاه يمكن ان يعبر عن خطة ما لتوسيع رقعة المجتمع الاسلامي باعفاء الداخلين فيه من شرط الايمان. وفي وسعنا القول ان مؤسس الاسلام قد صدر عن هذا التفكير حين تقبل اسلام الاعراب مجرداً من الايمان. وبالطبع فهو ما كان ليود أن يفصل بين هاتين الخطوتين في الانتماء الى مجتمعه الناشيء لولا أنه ادرك استحالة التعامل على اساس القناعة القلبية مع جميع الناس. ويشعر منطوق الآية التي تضمنت هذا الفصل بشيء من التنديد بالشخصية البدوية التي تستعصي على التطويع الديني، فهو اذ قبل منهم اسلامهم انكر عليهم عدم الايمان فجاءت الآية متضمنة الاقرار بالمطلب الأدنى مع النقد الهادف الى الكمال.

من الواضح تماماً هنا ان النص على قبول صفة المسلم غير المؤمن قد اعطى فرصاً فسيحة للانضواء تحت لواء المجتمع الاسلامي. ويمكن ان نشهد دليلاً على ذلك في سرعة مسلمة الجزيرة العربية بعد فتح مكة. اذ يصعب الزعم بأن ذلك الانضمام الجماعي للقبائل والجماعات والافراد الذي تلاحق في بحر عام واحد كان نتيجة ايمان مفاجيء بصحة نبوة محمد بقدر ما كان يعبر عن اندفاعات مختلفة الاهداف وجدت في سعة افق مؤسس الاسلام ومرونته العالية مفتاحاً للارتباط بالحدث الكبير الجديد.

ومن الجدير بالملاحظة ان هذه الآية لم تنسخ رغم انها تبدو كما لو كانت تكتيكاً من النمط الذي ألممنا به للتو. ويعني عدم نسخ الآية بقاء حكمها، أي استمرار القبول الشرعي بحالة المسلم غير المؤمن بصرف النظر عن راهنية الحاجة الى توسيع رقعة الاسلام.

ويمكن أن نستخلص من هنا أن الشرع الاسلامي يوافق على الاسلام

الشكلي، اي الدخول في المجتمع بصفة مسلم غير مقتنع بالعقيدة وغير عامل باحكامها. ومع ان النبي كان يبين للمهتدين الجدد ما يجب عليهم اداؤه من الفرائض، فإنه لم يتابع التزامهم بها فيما عدا الزكاة. وقد جرى التشديد على الفرائض في القرآن والحديث دون تحديد عقوبة للاخلال بها، ومما له دلالة هامة هنا نهي القرآن عن التجسس بنص صريح. هذا الى جانب مبدأ شرعي توخى الفصل بين حقوق الله وحقوق الناس. والاولى هي العبادات أما الثانية فالمعاملات الدنيوية. وقد اوضح الفخر الرازي في تفسيره أن حقوق الله مبناها على التسامح وحقوق الناس على الضيق. وفي ضوء هذا الموقف نستطيع ان نفسر عدم ظهور مؤسسة كمحاكم التفتيش تتولى التنقيب عن صحة ايمان الناس وادائهم للعبادات، ولو أن وظيفة المحتسب التي أنشئت في العصر العباسي قد تضمنت شيئاً يسيراً من ذلك ولكن دون أن تسمح له باكثر من العقوبات التأديبية.

على اننا لانلبث ان نجد لدى الفقهاء خطاً مغايراً يتبلور بالتعارض مع حكم الآية. لأن الشريعة في صيغتها التقنينية التي اخذتها على يد الفقهاء تشترط على من ينطق بالشهادتين التزاماً باحكامها واداء لفرائضها. فهي لا تفرق بين المسلم والمؤمن ولا بين الاسلام والايمان. وقد اتجه مفسرو أهل السنة للتخلص من حكم الآية الى تأويل الفرق بين الايمان والاسلام على أنه واقع من جهة اللغة. أما في الشرع فالاسلام والايمان عندهم واحد. ومن الواضح ان هدف الآية لم يكن تقرير مسألة لغوية غير داخلة في اختصاص القرآن ولا مهمته وانما اريد بها اثبات حكم شرعي.

وقد خالف المعتزلة أهل السنة فاشترطوا شروطاً خاصة للايمان. لكن غرضهم لم يكن نفس غرض القرآن لأنه يأتي في سياق مذهبهم التوفيقي في المنزلة بين المنزلتين والمتعلق بوصف مرتكب الكبائر. ولذلك عني المعتزلة بتحديد وصف المؤمن في مقابل الفاسق وليس المسلم.

لا شك في ان الآية قد صارت في حكم المنسوخة بعد النبي في ضوء الشروط التي وضعها أهل السنة لمن ينطق بالشهادتين. على اننا نلمس في أيام الفتح المبكرة شيئاً من التفكير في ادماج غير المسلمين في المجتمع الاسلامي يمكن ان نجد مثالاً عليه في وصية لعمر بن الخطاب الى قادة الفتح ان يبلغوا أهل البلاد المفتوحة من النصارى وغيرهم انهم اذا القوا السلاح ولم يحاربوا فسيكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم. ويتعارض هذا التوجيه مع النص الصريح للآية التي أوجبت الجزية على أهل الكتاب. وهو لم يطبق لهذا السبب أو لغيره حيث قيد غير المسلمين بقيد الذمة الذي يجعلهم مواطنين من الدرجة الثانية

على اننا اذ نخرج من دائرة الشريعة ونصنف فئات المجتمع الاسلامي تبعاً لمعايير أخرى يواجهنا اصطلاح اسلام وقد استخدم في معنى مقارب لمفهومه المقابل للايمان. والأمر يتعلق بسيرورة الحضارة الاسلامية والعناصر التي ساهمت في بنائها. في هذه المنحى نجد المجتمع الاسلامي ينطوي على خليط شديد التنوع يتألف من المسلم والمؤمن والمنافق والفاسق. كما يتألف من غير المسلم كاليهودي والنصراني والمجوسي والصابئي ومن اللاديني والملحد والزنديق. وقد اندرج الاربعة الأوائل تحت اصطلاح مسلم واندرج الاربعة الآخرون تحت اصطلاح ذمي، أما الآخيرون فاحتفظوا بتسمياتهم الأصلية. مع ما يترتب عليها من وضع قانوني، فالملحد الذي بقي ذمياً ترك امر الحادة لطائفته. والملحد المسلم بقي مسلما كغيره من المسلمين وفي الحالات التي تعرض فيها للملاحقة فقد لوحق بوصفه مسلماً. مع ملاحظة هامة هنا وهي ان المسلم الذي يغير دينه الى دين آخر: يهودي أو نصراني أو مجوسي أو صابئي كان يحكم بالقتل على الردة. أما المسلم الذي يلحد أو يتزندق فإن أمره يبقى مؤجلاً ما لم يتعرض بالصدفة لمقلب من فقيه أو أمير. وبين الحالتين فارق جوهري، فالاجماع حاصل على معنى الردة الشرعي وحكم المرتد، في حين يختلف الفقهاء حول معنى الالحاد والزندقة وحدودهما وحكم صاحبهما.

ومـع هذا التفـاوت في خلطـة العناصر الاجتماعية، ثمة ما يجمعها ويعطيها تمايـزهـا كعنـاصـر مجتمع معين وثقافة معينة. فالمجتمع الاسلامي تطور من خلال المساهمة المتظافرة لمجموع فئاته على تنوع أديانها واثنياتها. واذا استثنينا الفقه فإن المعـارف الاسـلاميـة بدءا من الأدب حتى العلوم والصناعات كانت نتاج المجهود المـوحـد للمسلمـين، على اختـلاف اتجاهاتهم ومعتقداتهم، وغير المسلمين على اختـلاف أديـانهم، وللعـرب وغـير العرب من رعايا الدولة الاسلامية، وينضوي هؤلاء جميعـاً مع مجمـل ما انتجـوه تحت اصطـلاح «تـاريـخ اسـلامي وحضـارة اسـلاميـة» الـذي يكتسب من هنـا مفهـوماً دنيوياً يتجاوز المضمون الديني لكلمة «اسلام» ولو أنه يندمج ـ المضمون الديني ـ في داخله كواحد من مقوماته العديدة.
وعلى هذا الاسـاس يقـوم تاريـخ الاسـلام الحضـاري حيث يدرس تحت عنوان فلسفـة اسـلاميـة زنـادقة كالرازي ويهود مثل ابو البركات البغدادي أو تحت عنوان طب اسـلامي صابئـة كآل قرة ونصارى كآل بختيشوع أو ابن التلميذ.. ويعتمد هذا التحـديـد على الـوحدة الجيو ـ تاريخية لحضارة الاسلام مع ما اتسمت به من التداخل والتكامل بين عناصرها الدينية والاثنية والاقليمية. هذا فضلاً عن وحدتها اللغوية شبه المطلقة.

وبنفس المفهـوم الـذي تتضمنـه كلمة اسلام في اصطلاح حضارة اسلامية يمكن ان نستخـدمهـا وصفـاً للوعـاء الـزمني الـذي يحتـوي تاريـخ هذه الحضارة فنقـول: «عصـور اسلامية» لتلك المسافة من الزمن الممتدة بين عام نشوء المجتمع والدولة الاسلاميين والمنتهية مع سقوط الحضارة التي اقامها الاسلام. وقد حاولت تتخيم هذه العصور في المادة السابقة. وهي مع الاختلاف الممكن في تزمين نهايتها لايمكن ان تشمـل على أي حال تلك العصـور التي لم تعـد فيهـا قائمـة بالفعل، وهي العصـور التي دأب المؤرخـون المعـاصـرون على تسميتها بالعصور أو الفترة المظلمة. وهذا يعني بالطبع اننا لا نستطيع ان نتحدث عن برهة كالبرهة العثمانية بوصفهـا من عصـور الاسـلام، مثلما يتعـذر علينـا ان نسحب وصف «حضـارة



اسـلاميـة» على الامتدادات المعاصرة للاسلام، الذي يحتفظ اليوم بدلالة احادية مستمدة من محتواه الديني الخالص.

قبل اختتام هذه المادة اود الاشارة، لمقتضيات الامانة العلمية، الى ان طه حسـين قد سبق له ان تنبـه الى عمـومية اصطلاح اسلام كوصف لما نسميه تاريخ وحضـارة الاسـلام. ونقتبس فيـما يلي نصـين تضمنـا هذا المفهـوم من كتـابه الهام (تجديد ذكرى أبي العلاء).

«الأمم الاسلامية، هذا اللفظ ايضاً ضيق في نفسه الا ان تتوسع فيه وتدل به على معنى وضعي جديـد فتفهم منـه، اذا اطلق، جميـع الـذين دانـوا لحكم المسلمين أو سكنوا أرضهم او اشتدت بين المسلمين وبينهم الصلة» (ص٢٣).

«لفظ المسلمين هذا هو أحق الالفاظ ان يدل على هذه الأجيال المختلفة، على ان نفهم منه أجيال الناس المتفقين في هذا اللون الذي شرحناه (يقصد الحياة والثقافة الاسلاميين) وان اختلفوا في الجنس واللغة والدين» (ص٤١).

الفرق الاسلامية

الفرقة في اللغة هي الجماعة من الناس وفي الاصطلاح هي كتلة منظمة ذات معتقدات وأهداف مشتركة تميزها عن غيرها.

انقسم المسلمون الى فرق لأول مرة في خلافة «علي بن أبي طالب». وكانوا قبل هذا الاوان أجنحة وأرهاط متقاربة الاهداف ولكن من غير تنظيم تتمايز به عن بعضها.. وأول الفرق ظهوراً هي الشيعة ثم الخوارج. لكن هؤلاء لم يكونوا كل المسلمين، فقد عاصرهم مسلمون من انصار الأمويين ومسلمون محايدون لا ينتمون الى جهة. ولم يعرف انصار الامويين باسم معين. وقد صنفهم تاريخ كمبردج للاسلام أهل سنة. وهو تصنيف مبكر، لأن أهل السنة لم يتمايزوا كفرقة تحمل هذا الاسم الا بعد حوالي القرنين. ومن حيث الموقع الاجتماعي كان انصار الامويين هم بقايا الارستقراطية القرشية القديمة وعناصر الارستقراطية الاسلامية الجديدة التي تكونت مع الفتوحات. أما المحايدون فهم نفر قليل من الصحابة الاغنياء الذين آثروا اعتزال السياسة ليعيشوا من ثرواتهم حياة تجمع بين مطالب الدين والدنيا.

جاء الانقسام الى فرق على حساب الانقسام الى قبائل. لكن الانقسام الاخير لم يتخلخل كثيراً وانما تداخل في كثير من الاحيان مع الاول. وصار من الشائع حينذاك أن يحمل عضو الفرقة انتماءه القبلي فيكون شيعياً من بني أسد أو خارجياً من تميم. ومن دون أن يترتب على هذا تشيع بني أسد كلهم أو خارجية

بني تميم، فإن احتفاظ المنتمي بهويته القبلية يحفظ له حقوقه في القبيلة الى جانب حقوقه في الفرقة. وكان على القبيلة ان تحمي ابنها رغم انها قد لا تكون على وفاق معه. وقد استمر هذا الانتماء المزدوج الى اوان متقدم نسبياً من العصر العباسي.

قلنا ان أول الفرق ظهوراً هي الشيعة. وقد عرفوا بهذا الاسم لتشيعهم لعلي بن أبي طالب، وهذا الامام هو أحد أهم وأقدم محاور الانقسام في المجتمع الاسلامي. وقد قيل عنه أنه أول من شرع القتال بين أهل القبلة، أي أول من قنون الحرب الأهلية في الاسلام، واتهمه خصومه الامويون أنه أول من فتح على هذه الأمة باب الفتنة وسفك الدماء، مما يشير بمجمله الى علاقاته المباشرة ببداية الانقسام في الاسلام. وكانت الفرقة الثانية وهي الخوارج انشقاقاً من الشيعة. ومنه اتخذوا اسمهم.

كانت الشيعة والخوارج هما الفرق الرئيسية لبضعة عقود من الحكم الاموي. ثم بدأت تظهر فرق جديدة في خضم الصراع الذي خاضته المعارضة الاسلامية ضد الامويين. وكان في مقدمة هذه الفرق هي المجبرة أي القائلون بأن الانسان مسير لا مخير وهو المذهب المعروف بالجبر أو الجبرية [يقابله في الانكليزية FATALISM ويضعه بعض المترجمين مقابل DETERMINISM وهو خطأ لأن الاخيرة هي الحتمية]. واقدم من روج لهذا المذهب هم الامويون. ويقال أن «الحجاج بن يوسف» قال حين قذف الكعبة بالمنجنيق في حصاره «لابن الزبير»: هذا منه تعالى.. لكن الجبرية أصبحت فيما بعد فرقة مستقلة ليست بالضرورة على وفاق مع الامويين.

بعد ذلك ظهرت القدرية ونسبتها الى القدر. ومناط النسبة بحثها فيها وليس اعتقادها به، فالقدرية لا تقر بالقدر وتقول ان الانسان خالق لأفعاله. وظهور القدرية رد على الجبرية الأموية ولذلك طاردها الأمويون. وهي ثالث فرقة معارضة بعد الشيعة والخوارج. وفي وقت مقارب ظهرت الجهمية مذهب «جهم بن صفوان» وهي مزيج من الجبر وأفكار المعتزلة الأوائل.

وفي اثناء ذلك حدث الارجاء، وكانت بدايته خصاماً حول الاطراف المتناحرة من الصحابة وما دار بينها من حروب وقتل حتى نهاية الخلافة الراشدية. وأمام تعارض الأقوال بشأن المحق منهم قال فريق من المسلمين بارجائهم الى يوم القيامة وعدم ابداء الرأي فيما شجر بينهم. والارجاء بهذا المعنى هو الحياد. لكن المصطلح تطور الى معتقد يتمسك بعدم تكفير او تفسيق المسلم مهما فعل والقول بأن الايمان لا يزيد ولا ينقص بافعال صاحبه وان المسلم والمؤمن سواء وان كل من نطق بالشهادتين فهو في الجنة. وتنسب بداية الارجاء الى «الحسن بن محمد بن الحنفية حفيد «علي بن أبي طالب». وهي محتملة جداً لأن ابن الحنفية وأولاده تميزوا بسلوك انتهازي يتناسب مع بواعث القول بالارجاء. وقد اعتبر المرجئة من اتباع السلاطين وهم السلف البعيد لأهل السنة.

في أواخر الأمويين ظهرت المعتزلة أو تطورت عن القدرية. ثم تكاملت كمذهب في غضون أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث. وفي حدود منتصف القرن الثالث بدأت فرقة أهل السنة تتمايز كتجمع صغير ولكنه مؤثر ونشيط، بعد أن لقيت دعماً يبدأ من «المتوكل». ومن ذلك الحين شاع اصطلاح «سني» كمقابل لفرق أساسية اخرى. شيعي، خارجي، ومعتزلي... وفي القرن الرابع ظهرت الاشاعرة انشقاقاً من المعتزلة اعلنه المعتزلي السابق «أبو الحسن الأشعري». والاشاعرة فرقة سنية تتميز عن الاصل باتخاذها الجدل المنطقي سبيلاً لاثبات العقائد. وأهل السنة يعتبرون المنطق بدعة.

انشطرت الفرق الى فرق وشعب في وقت مبكر من ظهورها. فنشأت الكيسانية من الشيعة في بواكير النصف الثاني من القرن الأول والزيدية في أوائل القرن الثاني. وانقسم الخوارج الى شعب صغيرة اخذت في الغالب اسماء قادة كانوا يتمايزون عن جماعتهم برأي مخالف في قضايا غالباً ما تكون آنية. والخوارج سريعو الانقسام. وقد عانوا من كثرة التشرذم طوال القرن الأول قبل ان يستقروا من خلال الاباضية في عمان وبعض انحاء المغرب. والاباضية اكبر فرق الخوارج

وأكثرها تماسكاً. وتفرع الشـ ـ في العصر العباسي الى شعب وفرق شتى فظهرت الاثنا عشرية والاسماعيلية ثم النصيرية مع تفرعاتها الثانوية. كما تعددت شعب المعتزلة مع اختلاف متكلميها حول مقولاتها الاساسية. وشعب المعتزلة هي مدارس اكثر منها فرق بالمعنى الذي حددناه. وفيها ما هو نتاج سيرورة تطوير تتم على يد مفكر فيكون له اتباع يتسمون باسمه دون ان يحمل ذلك معنى التفرع او الانشطار.

ترجع جميع الفرق الاسلامية الكبرى الى منشأ سياسي. يصدق هذا على الشيعة والخوارج والقدرية، التي ظهرت كما قلنا رداً على جبرية الامويين. وتتماثل هذه الفرق في سعيها الى السلطة. وقد وصلتها وجربتها: الشيعة في خلافة «علي» وحكم المختار ثم في الدولة الفاطمية لاحقاً. والخوارج في دولها المتقطعة في عمان والمغرب، والقدرية في حكم يزيد الناقص «بن الوليد بن عبد الملك». كما تتفق هذه الفرق في معارضتها للخلافتين الاموية والعباسية بالاساليب السياسية والعسكرية. وهي بهذا المعنى حركات ذات هدف سياسي تم التعبير عنه بلغة الدين بينما جرت محاولات الوصول اليه بالعمل المسلح. وكان السبب الارأس لظهورها وتوسلها بهذه الوسائل هو سقوط الخلافة الراشدية وقيام الخلافة الاموية بنهجها الاستبدادي الذي عبر عنه مسلمو صدر الاسلام باصطلاح: «الملك العضوض» أي النظام الملكي القائم على القمع. ويصدق هذ الوصف أيضاً على تفرعات هذه الفرق لا سيما فرق الخوارج والشيعة. ومن الملاحظ هنا ان العمل المسلح كان الاسلوب المشترك لجميع الفرق في الخلافة الاموية. وتشمل هذه الحقيقة تلك الفرق التي لم تتصل نشأتها بخط معارض للامويين. وهي هنا الجبرية والمرجئة. وقد قامت هاتان الفرقتان بحركة مسلحة واسعة النطاق قادها «الحارث بن سريج» وهو مرجئي، و«جهم بن صفوان» وهو مجبر. وكانت حركة ائتلافية ضمت الى جانب المرجئة والجبرية أتراك آسيا الوسطى المشركين آنذاك كما حظيت بدعم الشيعة على لسان شاعرها «الكميت».

على أن تغييراً طرأ في العصر العباسي على المعتزلة دفع بها بعيداً عن السياسة وفرغها للعمل الفكري. حدث هذا بعد اخفاق حركتها المسلحة ضد «المنصور» بقيادة «ابراهيم بن عبد الله». (ماحدث في عهد المأمون وخلفائه ليس وصولاً الى السلطة السياسية ولكن توسلاً بها لنشر المذهب وفرضه على المخالفين). والسر في ذلك ان هذه الجماعة انطلقت في المنشأ من اساس فكري وظفته لغرض سياسي، ومع استمرار تقدمها في السيرورة التنظيرية لمذهبها غلب الاساس على الغرض فاستغرقها النشاط الذهني المكرس حصراً لاثبات معتقداتها والمنافحة عنها. ومن هنا صارت عقيدة المعتزلة في العدل وحرية الارادة وغيرها هي الغرض الاقصى التي تسمو الى الكفاح من أجله، مما جعلها مستعدة للاستعانة بالسلطة لنشر العقيدة حتى لو كانت هذه السلطة من ذلك النمط الذي سبق للمعتزلة واسلافهم القدرية ان قاتلوه في معارك دامية. وهي هنا تقدم مثالاً على الحركة السياسية التي تتحول نتيجة ظروف معينة الى حركة فكرية منقطعة عن منشأها.

وشأن المعتزلة، كان الاشاعرة فرقة ذات هدف اديولوجي تكافح في سبيله بوسائل العمل الفكري. ولم يتورط الاشاعرة في عمل سياسي مباشر. لكن الفرقة الام وهم أهل السنة كانوا سياسيين في المقام الأول لأن هؤلاء نشأوا على هامش الخلافة العباسية والتزموا الدفاع عنها ضد معارضيها من سائر الفرق. ومن الجدير بالذكر هنا ان المجبرة والمرجئة اندمجت في أهل السنة التي كانت تجميعاً سلفياً ضم القائلين بالجبر والارجاء الى جانب أهل الحديث وفقهاء المذاهب الاربعة. ومن خلال هذه الصيغة الموحدة التي اخذت اسمها من دعوى تمثيل السنة النبوية مارست هذه الفئات توجهها السياسي المصاقب للخلافة العباسية والحاكمين باسمها من ملوك وامراء الطوائف.

في نفس الوقت الذي حافظت فيه الفرق الاخرى على خطها السياسي، فقد شاركت في نصيب متفاوت من العمل الفكري. وكان للشيعة مساهمة موسعة

في هذا الميدان، لا سيما الاسماعيلية والاثني عشرية. لكن الخوارج كانوا أقل حظاً فيه. ويرجع ذلك الى الطبيعة العامة لهذه الفرقة التي نشأت على أساس قتالي حتى النهاية. وكانت مساهمتها في العمل الفكري محدودة بأوقات الاستراحة القليلة من القتال. كما يرجع شيء منها الى «القعدة» وهم قلة من الخوارج كانوا لا يشاركون في العمل المسلح.

انتجت الحركة الفكرية الهائلة التي عمت ديار الاسلام جماعات وفرقاً ذات تكوين فكري يجعلها اقرب الى المدارس الفكرية والفلسفية منها الى الفرق ذات الهدف السياسي المباشر. لكن العادة جرت على تناول هذه الجماعات ضمن تاريخ الفرق بوجه عام. وهناك حاجة الى اعادة تصنيف الفرق الاسلامية لفرز ماكان يشكل جزءاً من السياسيات الاسلامية بشكل يصح عليه وصف حزب أو تنظيم سياسي، عن تلك الحركات التي نشأت أو تبلورت في ميدان الصراع الفكري واكتسبت بالتالي صفة المدارس الفكرية. وقد مرّ بنا مثال المعتزلة كانقطاع فكري لمنشأ سياسي. ولدينا مع ذلك حالات كثيرة نشأت فيها الفرق كحركات فكرية غير مرتبطة بحافز سياسي مباشر.

حدثت تغيرات كبرى على خارطة الفرق في العصور الاسلامية وبعدها. ففي الخلافة الاموية كانت الشيعة والخوارج تتناصفان النفوذ والانتشار. ولو ان كفاءة التنظيم الشيعي وارتباطه بالعمل الاديولوجي اعطى الحضور الشيعي أرجحية على الخوارج من حيث تعدد ميادين النشاط. وكانت القدرية اصغر حجماً، وكذلك المرجئة. أما في العصر العباسي فقد أخذت الشيعة بالاتساع على حساب الخوارج. وبظهور الاسماعيلية كان النشاط الشيعي يغطي العالم الاسلامي برمته عدا الاندلس، بينما اخذ الخوارج بالتضام في جنوب الجزيرة رئيسياً في عمان، وفي بعض بقاع المغرب. وكان لهم انتشار كثيف في خراسان ومايليها لكنه تقلص بمرور الوقت حتى زال كلياً. وفي المقابل نجد اتساعاً في نشاط المعتزلة شمل العراق وخراسان وما وراء النهر (آسيا الوسطى)، كما غلب وقتاً

ما على بلـدة عانة، وكانت آنذاك مدينة كبيرة، وتدمر والاهواز وطنجة في المغرب وتـونس واذربيجـان . . وكـانت المـذاهب السلفيـة محصـورة في الانـدلس ومصـر والحجـاز. وبعـد أن خضعت مصـر للحكم الفاطمي ساد فيها التشيع الاسماعيلي غير أنه لم يتغلغل في المجتمع الذي بقي في مجمله سلفياً.

مع انحـدار الحضـارة الاسـلامية نحو الافول بدأت تغيرات جذرية تحدث على خارطـة الفـرق: اخـذت المعتـزلة بالانطفاء تدريجياً حتى تلاشت في غضون القرن الثامن الهجري. ومع المعتزلة اختفت الفرق الاخرى التي وضعناها في عداد المـذاهب الفكـريـة. وفي وقت لاحق لاختفـاء المعتـزلة اختفى الأشاعرة، الذين واصلوا نشـاطهم الفكـري من خلال بعض رمـوزهم الثقـافيـة المتقـدمة ردحاً من الـزمن بعد أفول الحضارة. وقد أشرنا الى تقلص الخوارج وانكفائهم في انحاء من المغـرب وعُـمان. أمـا الشيعـة فقـد انتهت الاسماعيلية بعد زوال الخلافة الفاطمية وتـدمـير قلاعهـا في المشـرق على يد المغـول الى الانكفاء في معاشر معزولة ببلاد الشـام والهنـد وآسيـا الـوسطى. بينما احتفظ الاثنا عشرية ببقايا كبيرة تمركزت في ايـران وتـوزعت على العراق ولبنان وباكستان والهند والافغان. وتزاول هذه البقايا من الشيعة نشاطاً دينياً يغلب عليه الطابع السلفي. لكن طوائف الغلاة لم تتراجع عن أصولها الهرطقية.

في المقابل، نجد أهل السنة يحتلون المواقع التي اخلتها المعتزلة والاسماعيلية ويتقـدمـون ليصبحـوا الفـرقـة التي تمثـل اكثرية المسلمين الساحقة. بدأ ذلك من القـرن الثـالث وتسـارع في الحقبـة السلجـوقيـة ثم صارت أهـل السنـة ما هي عليـه اليوم مع بروز العثمانيين كقوة أولى في العالم الاسلامي. وفي هذه الأثناء كان اصطلاح «فرقة» يختفي لحساب اصطلاح «طائفة» الذي شاع في زمن متأخر مقترناً بانكماش الفرق الى متضامات صغيرة تعيش في المحيط السني.

عدد الفـرق الاسـلاميـة لا يسهـل ضبطـه. وقـد حدد في حديث يقـول:

«ستفترق امتي اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة». والحديث يجب أن يكون من وضع أهل السنة الذين يكفرون جميع الفرق الا أنفسهم. والعدد الفعلي للفرق يزيد على هذا اذا اخذت تفرعاتها في الحساب. لكن الفرق الرئيسية أقل منه.

تاريخ الفرق موزع بين مصادر التاريخ العام الذي رويت فيه اخبار الخارجين على الدولة في العصور الاسلامية المختلفة، وبين المصادر التي كرست لاخبار الفرق وآرائها. ومن بين المؤلفات البارزة في هذا الموضوع: «الملل والنحل» للشهرستاني، و«مقالات الاسلاميين» للأشعري. والمؤلفان من أئمة السنة لكنهما سجلا أخبار الفرق ومعتقداتها بأمانة مؤرخ محترف. وكتاب «الفصل في الملل والاهواء والنحل» لابن حزم. وفي هذا الكتاب عرضت آراء الفرق لمناقشتها ودحضها وابن حزم ظاهري متشدد لكنه كان اميناً في عرض آراء خصومه. ومن المصادر الهامة كتاب النوبختي «فرق الشيعة» ويحتوي على افادات موجزة عن مذاهب أهم الفرق إلى جانب الفرق الشيعية. وثم كتاب لعبد القاهر البغدادي مشهور لدى الباحثين المعاصرين عنوانه «الفَرْق بين الفِرَق» والبغدادي داعية سني شديد التعصب، الى حد الهوس، وقد كرس كتابه للتشنيع والفضح، ورواياته تفتقر الى الامانة والضبط ولا يمكن التعويل عليها. وقد عني به المستشرقون كثيراً واتخذوه مرجعاً اساسياً لمباحثهم حول الفرق والمذاهب غير السنية.



علم الكلام

الكلام هو الحديث والقول. هذا في القواميس. وحين يستجد لقوم ما حدث في حياتهم يزيد على موجود القواميس فهم يلجأون الى التوليد والمجاز من بين وسائل اخرى، للتعبير عن فحوى الحدث الذي استجد. ويتكفل الاستعمال بصقل المعنى المولد والمجازي فيمنحه شخصية الاصطلاح المعبر في الذهن عن فحواه الجديد، رغم أنه قد لا يكون دقيقاً في وصف الحدث. ومن هذا القبيل مصطلح علم الكلام. وأصله من قولهم: تكلم فلان في القدر أو غيره، فصار كلامه دليلاً على موضوع بعينه هو ما يتضمنه المقصود بالكلام. وقد أصبح الكلام من فروع الاستذهان عند المسلمين، أي علماً من علومهم وعرف صاحبه باسم «المتكلم» وصار يقال قضية كلامية ومباحث كلامية وأقوال المتكلمين... الخ.

علم الكلام بحسب التعريف المستمد من موضوعاته ومنهجيته هو الجدل في المسائل الاعتقادية. فهو بهذا المعنى فرع من اللاهوت يستند الى الجدل والمداخلة العقلية وقد ترجمه المستشرقون الى DIALECTICAL THEOLOGY

لكن علم الكلام لم ينشأ بسبب لاهوتي، فأصله يرجع الى الخوض في قضايا محددة اثيرت في مجرى الصراع بين الامويين وجمهور المسلمين الذين كانت تضمهم الفرق المعارضة واتباع وتلامذة الفقهاء وأهل الحديث. وينسب الجاحظ في رسالته «الكّتاب» هذا المنشأ الى معاوية وزياد بن أبيه. وهو التزمين الشائع لدى عموم المعتزلة. وقد نقل عن معاوية قوله ان خلافته كانت بأمر أو رضا الله القادر

على أن يغير مالا يرضى عنه من الامور. وليس من المستبعد ان يكون معاوية قد استفاد من النصوص القرآنية التي تضمنت هذا المعنى أوذكرته بصراحة كالآية ٢٦ من سورة آل عمـران: «قـل اللهم مالـك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشـاء» وهي من الآيـات السجالية التي اعتاد القرآن أن يرد بها على خصومه. لكنهـا اشتملت على مفهـوم جبري مستقـل الدلالة هوما يمكن ان يكون معاوية قد انتبـه اليـه فوظفـه لصـالح استيلائه على الخلافة. وقد صارت الجبرية معتقداً سائداً في الخلافة الأموية.

وكـان على معـارضي الامـويين أن يردوا بمعتقد معاكس يسحب الشرعية عن خلفائهم ويعطيها لجمهور المعارضة. وهذا ما حصل في وقت مبكر. وقد جاء الرد على يد رجل من التابعين كانت له صلة مع أبو ذر الغفاري وهو معبد الجهني الـذي يقـول مؤرخـوعلم الكلام انه أول من تكلم في القدر. وكان معبد معارضاً كالغفاري وقد ختم حياته مشاركاً في حركة ابن الاشعث المسلحة ضد الحجاج بن يوسف في العـراق، حيث اسـر وقتـل بأمر الحجاج. ويعني الكلام في القدر انكاره والقـول بأن الانسـان خالق لافعـاله ومسؤول عنها وليست مقدرة عليه من الله كما يقـول الامـويون. ومنه سمي اتباع معبد «القدرية». (المعنى الأصلي المقصود هنا هو «الضد ـ قدرية»). ومثلما استند المجبرون الى القرآن كذلك القدريون الذين رجعوا الى آيات نسبت المشيئة الى الانسان، أي أنها جعلته بمثابة خالق لافعاله باختياره وليس بقضاء. ومنها قوله: «من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر».

وفي زمن مقـارب قال بعض المسلمـين بالارجاء. وكان ذلك نتيجة للجدل الـذي دار حول الصـراع بين الصحـابـة وحـول صفة وعقوبة مرتكبي الكبائر من المسلمـين. وقـد استند الارجاء في هذا أيضاً الى القرآن كقوله: «وآخرون مرجون لأمـر الله» [مـرجـون: مرجأون، من الارجـاء، وقـد حذفت الهمزة على الطريقة الشائعة في لغة الكلام].

يتضح من هنا أن التيارات الرائسة في علم الكلام قد نشأت في مدد متقاربة

وتحت دوافـع سيـاسيـة واستندت الى مصدر واحد هو القرآن. ومحط الاشتراك في الـرجـوع الى القـرآن هو نصـوصـه المتشابهة، وهي الآيات التي يحتاج فهمها الى التأويل لغموض مراميها أو لتعارضها. وقد اتاحت هذه الآيات للفئات الاجتماعية المختلفـة أن تأخـذ منهـا ما يلائم اغـراضها باللجوء إلى التأويل

نشأ علم الكلام اذن نشأة اسلامية خالصة تعبر عن تأثل التفكير العقلي في مجتمع صدر الاسلام، البعيد كان عن التأثيرات الخارجية. وكانت ولادته طبيعية تمامـاً ان من حيث ظهـوره كانعكـاس مبـاشـر للصـراع السيـاسي أوكممـارسـة استذهانية للتعامل مع القرآن.

لكن علم الكلام وقد استكمل منطلقاته لم يكن ليستمر في علاقته المتقاطعة مع السياسة. فالظاهرة الاستذهانية بعد أن تولد من رحم الظرف الاجتماعي تبدأ بالخضوع لناموسها الخاص. ومن هنا نجد التيارات الكلامية الأولى تتبلور، بعد أن تعـبر مخاضـاتهـا الصـراعيـة مع الامويين، في مدارس فكرية تبدو كما لو كانت مقطوعة عن تاريخ المنشأ. وقد تعمقت هذه التيارات ونضجت حين التقت بعلوم الاغـريق والهنـود. ومن أميـز التحـولات كان ظهـور المعتـزلـة في غضـون القرن الثاني بعد ان سبقتها القدرية الى تخطيط ما صار فيها بعد من مبادئها الاساسية. وطرأت في هذه الاثنـاء دواع جديـدة للخـوض في جدل العقـائـد منهـا الـدفـاع عن أصول الاسلام ضد انتقـادات أهـل الملل الاخـرى ومـا اسـتدعـاه من استخـدام المنطق الجـدلي الـذي بدأ بسيطاً ثم اغتنى بمنطق وفلسفة اليونان. ومنها الصراع فيها بين المـدارس والمـذاهب الاسـلامية نفسها، ذلك الصراع الذي وجه اتباع الفرق نحو التنظير والأدلجة واثار لديهم حاجة الى تقنين وشرح أصولهم. وكان من نتائج ذلك اتجـاه الفـرق، التي بدأت كتحـرك سيـاسي أوعسكري صرف، الى علم الكلام لتشكيـل منظـومـاتها العقائدية الخاصة بها. ويصدق هذا على الشيعة والخوارج. ومن المعـروف ان هاتـين الفـرقتين لم تنشأ في شكل تحرك جدلي كالقدرية أو المرجئة وإنـما اكتسبتـا هذا الشكـل فيـما بعـد. وكـان للتطـور الـلاحق في بنيـة المجتمـع

المواد الاساسية للاستذهان الاسلامي عدا الميتافيزيقيا الصرفة . ولعل أفضل مؤشر يمكن أن نقيس به مدى النضج الذي ناهزه علم الكلام نجده في مؤلف التهانوي «كشاف اصطلاحات الفنون» وهو قاموس فلسفي / كلامي موسع عرضت فيه أبواب الفلسفة وعلم الكلام كما وصلت إليه في مراحل نضجها المتقدمة(*) .

حقق المتكلمون بولوجهم هذه المضامير منجزات مرموقة . وقد استعيدت ذرية ديموقريطس التي وظفها الاشاعرة لاثبات وجود الخالق ، لكن الخوض فيها كموضوع فلسفي قاد الى بعض التطوير في أصولها . ومن ذلك محاولتهم حساب عدد الذرات التي يتألف منها الجسم ، حيث نوقشت مسألة العدد الادنى للذرات التي ينبغي اجتماعها لكي يكون الجسم جسماً . والمعروف ان العدد الادنى هو مايتشكل منه المسمى في الفيزياء بالجسيم وفي الكيمياء بالجزيء . وأدلي بآراء هامة حول العرض والجوهر وحول الحركة والسكون والعلاقات فيما بينها . واستطراداً من البحث في مسائل الارادة والفعل والتولد والاستطاعة والكسب وما أشبه ، اثيرت قضايا دراسية اضافت الى رصيد المعرفة في المجتمع الاسلامي . كما لعبت المساجلات الكلامية دورها في توسيع الاهتمامات الثقافية للفرد العادي . ومن المساهمات الاساسية لعلم الكلام فتح باب التفكير الحر في الطبيعة ، وهوماتم على يد المعتزلة من خلال قنوته أفعال الخالق وتقريبها من عمل الطبع لا الارادة . وفي أثناء ذلك كان الوعي التقليدي يصطدم باطروحات كلامية ذات طبيعة

مجازفة ، واقتبس للقارىء تقريرات من الحسين بن النجار رأس شعبة النجارية من المعتزلة منقولة عن كتاب «المنية والأمل» لابن المرتضى [مخطوط في مكتبة المتحف البريطاني بنسختين رقمهما or 3937 و or 3772] .

. . . . ان الله قادر بمعنى ليس بعاجز وحي بمعنى ليس ميت .

الاسلامي وتعقدات تركيبته الاجتماعية أثر كبير في نمو ونضج مقولات المتكلمين كما في ظهور مذاهب كلامية أخرى لم تعهدها الحقب المبكرة كأهل السنة والاشاعرة والكرامية وغيرهم . .

وتحت ناموس تطوره الخاص، تفرع علم الكلام وتوسع فامتد الى حقول معرفية لا تعلق لها بموضوعات المَنشأ. فصار المتكلمون يبحثون في قضايا الطبيعة والمجتمع دون الارتهان مباشرة بالجدل العقائدي . وتشكل من هذه المباحث ما يمكن اعتباره «فلسفة كلامية» تقف بازاء، أو تتكامل، مع الفلسفة الاسلامية التي تطلق في المعتاد على اعمال من اصطلح على تسميتهم «فلاسفة الاسلام».

والفرق بين الفلسفتين هو في المنهج وطريقة العرض، فالمتكلمون يعتمدون الجدل أو يقررون اطروحاتهم بأسلوب سردي مقتضب يتحاشى الاسهاب والتفريع شبيه بأسلوب فلاسفة الصين أو فلاسفة الاغريق السابقين لارسطو. والفلاسفة يعتمدون البرهان وفق المنطق الارسطي / الشكلي، ولغتهم انضج ومنهجيتهم أدق وأكثر تماسكاً، وموضوعات الفلسفة أوسع فهي تشمل الميتافيزيقيا (الماورئيات ومبادىء الفلسفة) مع فلسفة الطبيعة وقضايا الوجود الاشد تعقيداً.

على أن علم الكلام اقترب من الفلسفة الاسلامية اكثر في أمد لاحق، فصار يستخدم منطق ارسطو. وتعقدت مباحثه فامتدت الى قضايا الوجود والماهيات، ولو أنها بقيت في منأى عن الميتافيزيقيا الصرفة. واتحدت احياناً صفة المتكلم والفيلسوف في شخص واحد أو كتاب واحد. ومن غرارات ذلك فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ) وهو متكلم سلفي قادته عقليته المتبحرة وثقافته الواسعة الى الوقوع في شراك الفلسفة. ومؤلفاته مزيج من موضوعات علم الكلام والفلسفة الاسلامية. ونجد مثالاً على ذلك أيضاً لدى مؤلفين متأخرين عن الفخر الرازي كالايجي صاحب «المواقف» وهو كتاب من عدة مجلدات اشتملت على

. . . الجسم اعراض مجتمعة. ويجوز أن يقع في الجواهر تضاد كالسواد والبياض (مخالفة لارسطو).

. . الكافر يصح منه وجود الايمان في حال وجود الكفر (تجويز اجتماع الضدين) وقدرة الكفر تضادد قدرة الايمان ومع ذلك فهي مصححة لوجود الايمان.

. . العجز يجعل الايمان مستحيلاً ولا بد ان يجعل الكفر كذلك لانه يضادد قدرة الايمان. وهذا ثابت في قدرة الكفر.

. . الانبياء والمؤمنون لا يستحقون الثواب الدائم على ايمانهم والكفار لا يستحقون العقاب الدائم على كفرهم (مخالفة للقرآن). . «ورقة ٢٢ ـ٢٣».

وكان لعلم الكلام باطروحاته هذه وطريقته في عرضها أثرٌ في المجتمع اقوى مما للفلسفة التي بقيت معدودة من علوم الخاصة.

ورغم ان علم الكلام وظف، بعد الحقبة التأسيسية التي عارضت الامويين، للدفاع عن العقائد، فقد انتهى في حالات عديدة الى طرح افكار هرطقية أو الحادية. ويرتهن ذلك بعقلنة مباحث المتكلمين. وعندما يتدخل العقل في منظومة عقائد فهو يزعزعها على الاغلب.

وقد تعرضت مسلمات دينية وشخصيات مقدسة إلى نقد المتكلمين لا سيما المعتزلة. وادى التعمق ببعض فلاسفة الكلام الى المجاهرة بالالحاد، كما حصل لابن الراوندي. لكن مروق المتكلمين اقتصر في الغالب على الهرطقة. وقد مرت بنا أقوال حسين النجار بشأن الثواب والعقاب والكفر والايمان. ولهذه الأقوال نظائر عند غيره. فقد انكر ابو بكر الاصم وهو من آئمة الاعتزال المرموقين، وجود الروح خارجاً بذلك على اجماع أهل الاديان، كما انكر نزول الملائكة يوم بدر حلافاً لتصريح القرآن بنزولهم واشتراكهم في القتال. وألف الفيلسوف المعتزلي ابراهيم النظام (بتشديد الظاء) كتاباً كرسه لنقد الصحابة واستقصاء اخطائهم.

وصرح تلميذاه أحمد بن خابط والفضل الحربي بتفضيل أبوذر الغفاري على النبي محمد في مقام الزهد.

وقال المعتزلي الاندلسي اسماعيل بن عبد الله الرعيني بأن كل انسان يمكن ان يكون نبياً اذا بلغ الغاية من الصلاح وطهارة النفس، فالنبوة عنده اكتساب وليست اختصاصاً لاحد. وقال الشيخ الاشعري محمد بن الحسن لا يجوز ان نقول محمد رسول الله بل كان محمد رسول الله لأن محمد لم يعد موجوداً بحسب نظريتهم في عدم بقاء الاعراض. وقد أدى هذا القول الى موته مسموماً على يد السلطان التركي محمود بن سبكتكين طبقاً لبعض الروايات.

وهذه أمثلة قليلة لما أدى اليه النظر العقلي في العقايد من زاوية علم الكلام. وقد تحسس أهل السنة خطورة هذا الاتجاه فوقفوا ضد المتكلمين أوحرموا المباحث الكلامية. وألف الغزالي كتاباً سماه «الجام العوام عن علم الكلام»، وكتب السيوطي «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» وينسب الى الشافعي فتوى في المتكلمين قضى فيها بأن «يضربوا بالجريد ويحملوا على الابل ويطاف بهم في العشائر والقبائل وينادى عليهم هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام» واستبعد صدور مثل هذه الفتوى من الشافعي والارجح انها من مصنوعات أهل السنة في الاوان السلجوقي.

وقد اظهر هؤلاء وعياً جيداً لتأثير علم الكلام في العقايد فوضعوا حديثاً عن أبوهريرة يقول: «انما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم..» والسؤال من أفعال العقل وهو السبيل الموصل إلى الزندقة التي تمر هنا من طريق مباحث المتكلمين.

كان العصر الذهبي لعلم الكلام هوعصر المعتزلة الذهبي، الذي امتد الى ما بعد القرن الرابع. لكن النشاط الكلامي استمر بعد انحسار الاعتزال على يد الاشاعرة ولو بابداعية أقل وتداخل سلفي أبعد تأثيراً.

وفي الاحقاب التي اعقبت افول الحضارة كان لايزال هناك متكلمون تجذبهم قوة الموروث للكتابة في موضوعات علم الكلام دون أن يعبروا بالضرورة

عن اراء الفرق الكلامية التي لم يكد يبقى من يمثلها بعد القرن الثامن. وقد اتصل حضـور هؤلاء بالعصـور الحـديثـة ومن ألمعهـم محمـد بن علي التهـانوي المتوفى في منتصف القـرن الثـامن عشـر. وهو هندي. وكتابه الذي اشرت إليه آنفاً من أهم المراجع المتبقية عن الفكر الفلسفي الاسلامي بفرعيه الكلامي والفلسفي.

---

* للباحث في الفلسفة حسـام الـدين الألـوسي كتـاب بعنوان «حوار بين الفلاسفة المتكلمين» يدخل في هذا الباب.

الزهد

الزهد في اللغة ضد الرغبة. يقال زهد فيه بمعنى لم يرغب فيه. ثم خصصه الاستعمال بقلة الرغبة وليس عدمها باطلاق. ومنه قولهم زهيد للقليل دون المعدوم. والزهد في الاصطلاح ضد البذخ والترف. ومن مرادفاته التقشف وهو اكثر من الزهد في مرتبة اللارغبة.

تتفق الاديان على جعل الزهد من لوازم الايمان الصحيح. ويعم ذلك على الخصوص الاديان الكبرى الثلاثة: البوذية والمسيحية والاسلام.

والاديان في دعوتها للزهد تصدر عن جوهر البساطة فيها، مع تعلقها بالنعيم الماورائي. ورغم ان الاكليروس الديني لا يستبطن في المعتاد هذا الجوهر الكامن في التدين نظراً لما عرف به من الميل الى البذخ ان في الحياة الشخصية لافراده أم في طريقة ممارسته للشعائر، فإن البساطة تبقى، كسمة مشتركة لجمهور المؤمنين، مطلباً لازماً لبناء الحياة الروحية المثلى في مجتمع الاديان، بينما تمثل حياة الاكليروس كاستثناء في نطاق محدود.

وبتأثير التأكيد الماورائي لهذا المطلب يتكون لدى المؤمنين استعداد، ولو متفاوت، للتخلي وسلوك طريق الحرمان الطوعي. يحدث هذا بالاشتراك لدى جميع أتباع الاديان، لا سيما البوذية والكثير من أديان الهند الاخرى. وهو شائع كذلك في الاديان السامية عدا اليهودية القائمة على عقيدة ذات طبيعة تجارية. وتخبرنا مصادر السيرة النبوية ان صحابياً مرموقاً هو «عثمان بن مظعون» وقع تحت التأثير

المخدر للنعيم الماورائي فعزم على قطع عضوه التناسلي ولبس الصوف حتى يتفرغ للعبادة، فنهاه النبي موضحاً له ان سنته تقضي بالجمع بين الدنيا والآخرة. وتلعب البلاغة الدينية دوراً كبيراً في تأجيج هذه النزعات العدمية لدى المؤمنين الخلص. ويبدو المأثور الاسلامي المنقول عبر بلاغة القرآن الشديدة التميز موزعاً بين وطأتين: جوهر الدين المستبطن بلغته الخاصة به، والاهداف السيا ـ اجتماعية لدعوة الاسلام. وتصرف «عثمان بن مظعون» هو نتيجة، منطقية إلى حد كبير، للخضوع الاحادي للغة النص. ولم يكن ذلك حدثاً استثنائياً فغالباً ما كان النبي وخلفاؤه يواجهون امتحانات سلوك عدمي كهذا كانت توجب عليهم معادلة اللغة الدينية البحتة بمنطق دنيوي يؤكد على بشرية الاسلام.

وقع النص الاسلامي بشأن الزهد في تعارض مع السياسة العملية لقيادة الدعوة في «يثرب». فمع الشروع في شن الهجمات على قوافل قريش التجارية، ثم في خوض الحروب وارسال السرايا، وجدت القيادة الاسلامية لديها اموالاً صالحة للتوزيع على جمهورها. وكان التوزيع يطرد مع توالي الانتصارات في الحروب وتزداد حصة الفرد الواحد منه. وقد وزعت اموال تزيد احياناً كثيرة عن حاجة الموزع عليهم. هذا بينما ادى ازدهار النشاط الاقتصادي في مجالات النفوذ الجديدة للاسلام الى تزايد ثروات عدد من الصحابة المتخصصين في التجارة. وقد جرى ذلك دون ان تخف وتيرة الدعوة الى الزهد وإيثار الآخرة.

نجد في النصوص الاسلامية الاولى تعايشاً بين تحبيذ الزهد ونبذ الدنيا وبين النهي عن الرهبنة، كما نجد لدى قيادة الدعوة اتجاهاً قوياً لمجاراة المطالب الدنيوية للصحابة. وقد أبيح التمتع بالطيبات واستعمال الكماليات في آية محكمة رد فيها القرآن على دعوات بتحريمها: «قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق؟ الأعراف، ٣٢» هذا في حين حُرم لبس الحرير على الرجال واتخاذه للفرش والاثاث كما حرم الذهب. ويشمل التحريم استعماله في الحلي



الـرجـاليـة كالخـواتم وفي المـواعـين المنزلية والعمومية كالآنية والملاعق. لكن هذه التحريمات لم ترتدف بإيجاب لبس الملابس الغليظة أو الأسمال.

على صعيد السلوك ا لعملي، شاعت في صدر الاسلام ثلاثة غرارات:

- الغرار الأول ثراء فاحش ومعيشة مترفة.
- الثاني تقشف يقترب من التصوف والرهبنة.
- الثالث ثراء بنسبة معينة مع معيشة وسط بين الترف والشظف.

الغـــرار الأول كان شائعـاً بين الصحـابـة الاغنيـاء وأفـراد الارستقـراطيـة الاسـلاميـة، بمن فيهم بعض مؤسسي الاسـلام. وفي طبقـات «ابن سعـد» أن «عثمان بن عفان» كان يلبس ثوب الخز بمئتي درهم والبرد اليماني بمئة درهم. وكان يشـد أسنـانـه بالذهب. وكان «عبد الله بن عمر» يلبس الثياب المصبوغة بالمشق أو الزعفران وكان يأكل الدجاج والفراخ والخبيص (حلوى) في البرمة، وهي قِدْر من حجـر منحـوت. وكـان «معـاوية» يأكل امعاء البط المحشوة بالسكر واللوز والمقلية بالـزيت. وكـان لابنـه «يـزيـد» شراب يُستحضـر من عصـير رمان حلوان وعسل اصفهـان وعصـير زبيب الطـائف وسكـر الاهـواز ومـاء بردى. وينقـل «ابو حيان التوحيدي» في «البصائر والذخائر» أن «عبد الله بن عباس» الملقب حبر الامة كان يرتـدي الـبرد بألف درهم وان «تميم الـداري» كان يشـتري المصلى بألف درهم (ج٢ ق٢ ص٢٥٦ ـ ٢٥٧). وقد توسعت هذه الفئة في بناء القصور، التي لم تكن معهودة في سهد الاسلام ـ مكة والمدينة. وكانت لهم منتجعات في الامصار المفتوحة أو في ضواحي المدن الحجازية. ومن الاماكن التي تذوقوا الاقامة فيها ضاحية المزة في دمشق وقد سكنها «اسامة بن زيد» حبيب الرسول ومات فيها. واتخذوا لركوبهم براذين مهذبة دربت على السير بأبهة وخيلاء. والبرذون صنف من البغال تكون امـه اتـانـاً وابـوه حصـانـاً. اما أموالهم فإن احصاءات المصادر التي تناولت تواريخ الصحـابـة والتـابعـين تشـير الى ملايـين الـدراهم ومئـات ألـوف الدنانير وألوف المقتنيـات من العبيد والخيل، علاوة على الاقطاعيات. تتصدر هذه الأرقام أسماء

بارزة من الصحابة وقادة الفتح كالزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وسعد بن أبي وقاص وعمرو بن العاص.

مقابل هذه الفئة وجدت نزعة مغالية في الزهد يتصدرها «ابو ذر الغفاري» و «سلمان الفارسي». الأول امتنع عن الاقتناء فلم تكن لديه اقطاعات كما لم يكتنز شيئاً. وكان يكتفي براتبه الذي عين له في ديوان العطاء المخصص للمقاتلين. ولم يكن يستعمل راتبه كله وانما يأخذ منه نفقة عياله ويوزع الباقي. وكان له منزل بسيط وأثاث بسيط وعدد من الماعز للاستهلاك المنزلي. لكن «الذهبي» ذكر في ترجمة ابو ذر من «سير اعلام النبلاء» انه كان يرتبط ثلاثين حصاناً مكرسة للجهاد، وكان يأخذ نصف هذا العدد حينما يخرج إلى جبهة الفتوحات ويبقي نصفها لتستريح. ولم يذكر «الذهبي» من كان يخرج معه على هذه الخيل. اما «سلمان» فكان مثل صاحبه «الغفاري» لا يملك شيئاً، وأربى عليه في انه كان لا يستعمل راتبه وانما يوزعه كله ويعتاش من عمل يده [كان يشتغل في سف الخوص الذي تعلمه في المدينة المشهورة بنخيلها]. ويبدو لي اننا لن نستطيع العثور على اسماء غير «سلمان وابو ذر» يمكن ان تعمها هذه النزعة فهي اقل النزعات شيوعاً بين مسلمي صدر الاسلام.

الفئة الثالثة أشاحت عن البذخ لكنها لم تتقشف. ويندرج في هذه الفئة الخلفاء الراشدون الثلاثة «ابو بكر وعمر وعلي» وفريق من الانصار ومعظم اشياع «علي بن ابي طالب» وكان «ابو بكر» تاجراً متوسطاً منذ الجاهلية وقدرت ثروته يوم اسلم باربعين الف درهم. وقد استمر في المتاجرة بعد الاسلام ولكن دون ان يوفر ارصدة اضافية تجعل منه تاجراً كبيراً. أما «عمر» فكان أقرب إلى الفقر ولم يعرف عنه اشتغال في التجارة سوى عمله في الجاهلية دلالاً. وقد اضطر الاثنان إلى أخذ راتب من بيت المال بعد استخلافهما لعدم توفر مصدر يكفي لمعيشتهما. لكن «علي بن ابي طالب» امتلك اراضي من مغانم الفتح في عهدي النبي وعمر وفرت له مورد عيش اغناه بعد فقر طويل. غير انه شأن صاحبيه لم يكن مترفاً وقد قيل عنه

انه لم يضع آجرة على آجرّة ولا لبنة على لبنة أي انه لم يشيد قصراً. ولم يرد عنه ولا عن صاحبيه ما يدل على تأنق في الملابس والطعام والاثاث. وهذا هو الحد المشترك لهذه الفئة التي اتبعت في سلوكها وصايا القرآن كنهج حياة يتوخى الآخرة ويأخذ بنصيب من الدنيا. وعلى هذا الغرار يمكن ان نضع مؤسس الاسلام نفسه. وفي صحيح البخاري انه «كان ينفق من المال الذي افاءه الله عليه على أهله نفقة سنتهم ثم يأخذ ما بقي فيجعله مجعل مال الله». يقصد أنه كان ينفق من عوائد ممتلكاته التي استصفاها لنفسه من الأراضي المفتوحة لمعيشته ويعيد الباقي الى بيت المال أو يوزعه. وقد اقتدى به معظم أفراد هذه الفئة ممن كانت لديهم ممتلكات. وربما كان لذلك علاقة بمسألة الكنز، التي سأتحدث عنها في حلقة قادمة. وما يعنينا هنا هو ان مقتنيات هذه الفئة دلت على أنهم لم يختاروا سبيل الحرمان الطوعي الذي اختارته الفئة الثانية، كما لم تضعهم ممتلكاتهم على ملاك الفئة الاولى من المترفين.

في مجرى التصورات المختلفة عن الزهد، طرح رأي هام يفرق بين مستوى معيشة الحكام ومعيشة المحكومين، ولكن على نحو معكوس يجعل الزهد شرطاً على الحاكم دون المحكوم. ولدينا روايات عن «علي بن أبي طالب» تفيد هذا المعنى. منها قوله المروي في نهج البلاغة والعقد الفريد: «ان الله فرض على أئمة العدل أن يقدروا أنفسهم بالعوام لئلا يتسع على الفقير فقره». وتقول الرواية أنه قال هذا القول لرجل من أصحابه تقشف ولبس الصوف فنهاه «علي» عن ذلك، فرد عليه أنه أراد ان يقتدي به فأوضح له أنه غير ملزم بما التزم به هو للسبب الذي بينه في كلامه الآنف. . . . وفي «مرآة الزمان» «لسبط بن الجوزي» رواية اخرى يشرح فيها علي هذا الالتزام بوضوح اكثر فيقول: «على أئمة الحق أن يتأسسوا بأضعف رعيتهم حالاً في الأكل واللباس ولا يتميزون عنهم بشيء». (مخطوطة «فيض الله افندي» مكتبة مليت اسطنبول، المجلد الرابع رقم ١٥٢١ غير مرقمة الصفحات). وتقول الرواية انه أدلى بهذا الكلام رداً على «الاحنف بن قيس»

زعيم تميم حين استفسر منه عن سبب تقشفه. وقد وردت مثل هذه الاشارات في رسالته المشهورة الى واليه على البصرة. ومما له دلالة هامة هنا ما روي من انه لم يأكل، منذ مقتل «عثمان بن عفان»، الا طعاماً مختوماً، حذراً من الشبهة (طبقات الشعراني ١ / ٦٤). وحكاية الطعام المختوم تتردد عند الكلام عن زهد «علي» أيام خلافته. وتفسر بأنه كان يفعل ذلك لئلا يضيف أولاده مواد غذائية ألطف الى طعامه. وهذا من قبيل المبالغات التي يحيط بها الرواة، وربما الناس، نهجاً معروفاً لشخصية تاريخية معينة. لكنها تدل على أي حال ان تقشف «علي» يرجع الى ايام خلافته وليس قبلها. وهو ما تؤكده رواية «لابن فارس اللغوي» وردت في «مرآة الزمان»، المار ذكره. والمعروف كذلك انه أوقف ممتلكاته بعد العودة من صفين وجعلها صدقة للفقراء. ولذلك لم ترث اسرته منه شيئاً بعد مقتله. ومثلما لم يشيد قصراً قبل الخلافة، رفض علي أن ينزل في قصر الامارة بعد ان استعصم الكوفة، وانما نزل منزلاً أعد له في اخصاص الرحبة، وهي حارة للفقراء. وقد اهمل القصر حتى انفرد «معاوية» بالسلطة فنزله ولاته على الكوفة.

ويبدو أن صورة «حاكم فقير» قد توغلت في وعي الناس. ويروي المؤرخون شعراً بهذا المعنى، يقول «ابن عساكر» نقلاً عن «ابن عباس» ان الخليفة الأول انشده لنفسه. وهو مستبعد. لكن الشعر يتضمن هذه الصورة التي اكتسبت لدى المسلمين بعض ملامح اليوتوبيا. وهو من بيتين كتبا بلغة أقرب الى لغة الشعر العباسي، ونصه كما ورد في «تهذيب تاريخ دمشق» (٥ / ٣٢٠).

اذا أردت شريف الناس كلهم
فانظر الى ملك في زي مسكين
ذاك الذي حسنت في الناس رأفته
وذاك يصلح للدنيا وللدين

وكان «لعمر بن الخطاب» رأي مماثل في زهد الحكام دون المحكومين. ويستدل من شروطه على الولاة أنه كان يرى ذلك ملزماً ليس للخليفة فقط بل

ولسائر المسؤولين الكبار. والشروط وردت في صيغ متفاوتة ولكن بمضمون واحد وهي بحسب رواية «الطبري»: «ان لا يركب الوالي بروذوناً ولا يأكل نقياً ولا يلبس رقيقاً ولا يتخذ باباً دون حاجات الناس - التاريخ ٣/ ٢٧٦ فصل مقتل عمر». [البرذون سبق تعريفه وهو من وسائل النقل المفضلة للارستقراطية وقلما يتهيأ ركوبه للعامة. النقي يقصد به الخبز المعمول من طحين الحنطة الناعم]. وكان «عمر» قد فرض هذه الشروط على نفسه لكن نجاحه في فرضها على الولاة لم يكن كبيراً.

ان أفضل مثال على هذا النهج يمكن ان نعثر عليه لدى «عمر بن عبد العزيز» وكان «عمر» أميراً أموياً معروفاً بالمغالاة في الترف. وقد تزوج من احدى أميز الأميرات في الأسرة وهي بنت عمه «فاطمة بنت عبد الملك» وعاش معها حياة القصور المترعة بالنعيم. لكن «عمر» ما ان استخلف حتى تنزه عن ماضيه فاعاد ممتلكاته الى بيت المال وسرح جواريه وصادر نفائس زوجته وعاش حياة بسيطة مقدرة بمعيشة الفقراء. وكان «عمر» يعتبر نفسه تابعاً في ذلك لاسلافه لكنه يفوقهم من جهات: كونه أميراً شاباً لا عهد له بالفقر، كونه يحكم امبراطورية اوسع وأغنى من امبراطورية صدر الاسلام، وظهوره في وسط أفسدته السلطة. وتحتاج هذه المؤثرات الى قدرة استثنائية للافلات منها، مما يسبغ على هذا الخليفة الاموي تفردا بين نظرائه، وقد يعكس في نفس الآن شدة عنصر الجذب في المثال.

بقي أن اذكر بنقطتين بصدد هذا المبدأ، الأولى ان انصاره اختلفوا ان كان السلوك الجنسي مندرجاً في حساب الزهد. والاكثرون ركزوا على عدم احتسابه. ومن بين الاقلية التي التزمت بالزهد الجنسي «أبوذر وسلمان وعمر بن عبد العزيز».

النقطة الثانية لزوم المبدأ لقادة الحركات التي لم تصل بعد الى السلطة، وكان «أبوذر» نموذجياً هنا. لكن الالتزام لم يطّرد عند أخلافه الشيعة. ويمكن

اعتبـار مسلك قادة قرامطـة العـراق بريـادة «حمـدان بن الأشعث» تجديـداً شديد الوضوح لهذا الالتزام، الذي كاد أن ينسى بعد «أبو ذر». كما اشتهر به الكثير من قادة الخوارج.

ان موضـوعـة زهـد الحكـام دون المحكـومين هي واحدة من أهم انجازات الفكـر السيـاسي الاسـلامي. وهي ما يمنـح مفهوم الزهد الاسلامي خصوصيته كمطلب سيـاسي يتأكـد على الضد من المأثور المتداول في الاديان، بما فيها الدين الاسلامي الذي لم يشذ عن اجماع الاديان في اعتبار النعيم الماورائي مقصداً أسمى للمؤ منـين. وقـد جعلت الفـرق المعارضة هذا المبدأ شرطاً من شروط الامامة التي توجب الطاعة لمن تتوفر فيه.

كنز الأموال

الكنـز في الأصـل هو المـال المـدفـون . وفي الاستعمال هو المال الكثير الذي يدخـره صاحبـه لنفسـه بصـرف النظـر عن وسيلة الادخـار. وقـد ورد في القرآن بالمعنى الاصـلي : «وكـان تحتـه كنـز لهما . . فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنـزهما ـ الكهف ٨٢» وبـالمعنى الثـاني : «وآتينـاه من الكنـوز ما ان مفـاتحـه لتنوء بالـعـصبـة أولي القـوة ـ القصص ٧٦» كما ورد بالمعنى الـدال على عموم المال الكثير» : « . . أويلقى اليه كنز ـ الفرقان٨» . فالكنز هنا هو مال ينزل على صاحبه من فوق .

اثيرت مسألة كنز الاموال بالآية ٣٤ من سورة التوبة :

«يـا أيهـا الـذين آمنـوا ان كثـيراً من الاحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله . والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم» .

والـذهب والفضـة كنـاية عن الملكية النقدية للفرد لانهما كما يقول المفسرون «قانون التمول واثمان الأشياء» ، أي أنها واسطة التبادل . وذكر كنزهما دليل على ما سواهما أي أن حكم الآية غير منحصر فيهما وإنما في كل مال نقدي .

فهمت الآيـة على انهـا نص بتحـريم الكنز. لكن المفسرين اختلفوا حول مفهوم الكنز على تأويلين : أحدهما يقول ان الكنز المقصود بالتحريم هو المال الذي لم تدفـع عنـه الـزكـاة . والآخر انه ما زاد عن حاجة الكانز . وبحسب هذا التأويل

يكـون التحـريم عامـاً في الاقتناء ويكون المال المسموح به هوما يكفي لسد حاجة الفرد وأسرته.

التأويل الاول روي عن «عمر بن الخطاب» وابنه «عبد الله» و«عبد الله بن العباس» و«جابر بن عبد الله الانصاري» و«ابو هريرة».

والتأويــل الثـاني عن «عـلي بن أبي طالب» و «ثـوْبـان» وفيـه روايـة تقـول ان المهـاجـرين سألـوا «النبي» عن المـال المسمـوح لهم باقتنـائـه بعـد ان حرم عليهم الذهب والفضة فلم يذكر لهم مالا آخر، وانما قال: لسانا شاكراً وقلباً ذاكراً وزوجة تعـين احـدكم على دينـه. (أخرجه الطبري في «التفسير» والترمذي في «السنن» واحمد في «المسند»).

ان الاشخـاص الـذين نسب إليهم التأويـل الاول يشـتركـون في اباحتهم للاقتناء غير المقيد بحد. وهم في جملتهم من اغنياء الصحابة. «فعبد الله بن عمر» كان من كبـار الاثـريـاء، و«ابن عبـاس» هو ابن عم «علي بن أبي طالب» وكان قد ولاه على البصـرة فنهب بيت مالهـا وهـرب. و «أبـو هريـرة» كان مواليـاً للأمويين وافتتـح حيـاتـه الـرسميـة باختـلاسـات من أمـوال البحرين التي تولاها في خلافة «عمـر». أمـا «جـابر بن عبد الله» فكان متشيعاً ولكن في مشاعر ه الودية تجاه أهل البيت وليس في اتجاهه السياسي، فهو في الأخير كان محايداً واما «عمر بن الخطاب» فإن تأويله للآيـة ينسجم مع سيـاستـه في العطاء، التي لم يتقيد فيها بحد أقصى، رغم أنه لم يكن من الاثرياء.

«ثـوبـان» الـذي نقـل عنـه التأويـل الثاني، إلى جانب «علي»، كان عبدا فاشتراه «النبي» واعتقه وكان من جملة خدامه. وبعد فتح الشام هاجر إليها وعاش في حمص حيث ابتنى داراً، ويؤخـذ من ابن عسـاكـر («التهـذيب» ٣/٣٨٣) انه اشتغل خبازاً لاثرياء الصحابة.

رغم اختـلاف التأويلين، فلدينـا روايات تصلح للتوفيق بينهما. أشهرها في مصادر التفسير رواية عن «عبد الله بن عمر» تفيد ان الكنز المحرم كان اولا هو المال

الزائد عن الحاجة، تم نسخ ذلك بآية الزكاة. وهذا هو المروي ايضا عن «عبد الله بن عباس» و«عمر بن عبد العزيز». وتستند مصادر الناسخ والمنسوخ على ذلك في معالجتها لآية الكنز فهي تتردد بين النص على أنها منسوخة بآية الزكاة والقول بأن الكنز المحرم هو المال غير المزكى. وقد رويت أحاديث نبوية في التأويل الاخير يمكن أن تكون تأكيداً للنسخ وتأويلاً لاحقاً للآية المنسوخة يقربها من آية الزكاة. وقد فرضت الزكاة بالآية «١٠٣» من سورة «التوبة»، وهي: «خذ من أموالهم صدقة». ويستخلص المفسرون مفهوم النسخ في الآية من حرف الجر «من» لانه يفيد التبعيض مما يعني انه لم يعد مأموراً بأخذ كل أموالهم وإنما جزء منها. ويلتقي ذلك مع وصف للزكاة نقل عن «ابن عمر» جاء فيه «ان الله جعلها طهرة للأموال». يقصد ان المسلم الغني اذا دفع الزكاة حلت له بقية أمواله - تطهرت من الحرام الذي هو الكنز.

تتضمن مصادر التفسير والناسخ والمنسوخ تفاصيل عن تطبيق تحريم مازاد عن الحاجة من الاموال ترد غالباً في تفسير آية أخرى هي: «يسألونك ماذا ينفقون قل العفو - البقرة ٢١٩». ولاخذ فكرة وافية عن ذلك نقرأ الشرحين التاليين. وقد نقلت اولهما عن مخطوطة في الناسخ والمنسوخ لمحمد بن عبد الله العابدي الاسفراييني محفوظة في مكتبة فؤاد الأول بجامع بكين المركزي، والثاني من مخطوطة مجهولة المؤلف في الناسخ والمنسوخ أيضاً محفوظة حالياً في مكتبة المتحف العراقي[*]:

١ - «كان الرجل اذا كان تاجراً يمسك لنفسه ألف درهم ليتمون بها ويتجر بها ويتصدق بالباقي بعد أن يقومه ذهباً. وان كان من أهل الضياع والزراعة كان يمسك لنفسه وعياله مايكفيه لسنته القابلة ويتصدق بالباقي. وإن كان من جملة الصناع يمسك لنفسه قوت ليلة ويتصدق بالباقي ولا يدخر بعد ذلك شيئا. وبقوا على ذلك زمانا وشق عليهم الى أن نزل قوله: خذ من أموالهم صدقة والنسخ ثابت بحكم هذه الآية».

٢ ـ «العفو الفضل (الزائد) من المال. فرض عليهم اذا كان للانسان مال ان يمسك منه ألف درهم أو قيمته من الذهب ويتصدق بما بقي. وقال آخرون: فرض عليهم ان يمسكوا مايقنعهم حولاً (عاما) ويتصدقوا بما بقي، وقال آخرون فرض عليهم ان يمسكوا ثلث مالهم فيتصدقوا بما بقي. وان كانوا من أهل زراعة الأرض وعمالتها، أمرهم ان يمسكوا مايقنعهم حولا ويتصدقوا بما بقي، وان كان ممن يكد بيده أمسك مايقوته يومه وتصدق بما بقي. فشق ذلك عليهم حتى انزل الله الزكاة».

تتردد هذه الافادات بتفصيل أقل في مصادر التفسير التي ألفها سنة وشيعة ومتصوفة. والمفسرون على اتفاق بان النسخ وقع بآية الزكاة لكن مؤلفا خارجياً (انظر «منهج الطالبين» ١ / ٢٦١) يشذ عنهم فيقول ان النسخ حدث اولا بآية: «قل ما انفقتم من خير فللوالدين والاقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل.. البقرة ٢١٥» ثم بآية الزكاة. وليس في هذه الاية ما يدل على النسخ سوى امكان حملها على التطوع دون الوجوب. وهو المروي عن الحسن البصري. وعندئذ يجوز لنا الاستنتاج بأن النسخ تم على مرحلتين: نسخ الوجوب بالتطوع، ثم نسخ الحكم نهائيا.

استخلص السيوطي من الأقوال الواردة في آيتي الكنز والعفو ان الادخار كان ممنوعا في أول الاسلام («اللئالىء المصنوعة» ١ / ١٦٩). وهو من القائلين بنسخه لاحقاً بآية الزكاة تبعاً لما جاء في تفسيره الموسع (الدر المنثور). ويكاد الاجماع ينعقد على ان المطلوب من الاغنياء صار فقط دفع الزكاة. ومما تمسك به القائلون بالنسخ، احكام المواريث المنصوص عليها في القرآن اذ انها تفترض وجود أموال زائدة عن الحاجة لتوريثها. وكان هذا من الردود التي استخدمت لابطال دعوة أبو ذر. وهو برهان متين يثبت حجة القائلين بنسخ الآية.

وقد علل ابن حجر تشريع الزكاة ونسخ تحريم الكنز باتساع الفتوحات



النبـويـة (فتـح البـاري ٣/ ٢١١) وكأنـه فهم حكم الكنـز على انه ضرورة موقوته بحـالـة الفقـر التي كان عليها المسلمون في بداية الهجرة. وينسجم هذا الفهم مع حديث في «صحيح البخاري» اشير فيه الى قبيلة يمنية (الاشعريون) بأنهم كانوا اذا اصـابتهم أزمـة جمعوا ما عنـدهم في مكـان واحـد ثم اعـادوا توزيعـه بينهم بالتسـاوي. وبهـذا الاعتبـار يكـون الكنـز ممنـوعـا في الازمـات مباحاً في الرخاء. ويتعـارض تعليـل ابن حجـر مع الـروايات التي عللت النسخ باستثقال الصحابة لحكم الآية.

هل حدث لتحريم الكنز أن طبق فعلا؟

ان تفـاسـير آيـة العفو تؤكد أنه طبق. لكننا لا نملك من وقائع التطبيق الا شذرات قليلة لا تصلح للاستدلال على حدث كبير كهذا. ينبغي قبل كل شيء أن نضـع في الحسـاب أن سلطـة النبي لم تكن في اول الاسـلام قد توطـدت الى مستوى يسمح له بمصادرة الاموال الزائدة من أصحابها. هذا فضلا عن الافتقار الى وسائل الكشف عن موجودات الافراد. والوجوب الذي تحدثت عنه التفاسير يمكن ان يفهم فقط في ضوء الالتزامات الادبية والدينية لمجموعة متضامة، صغيرة نسبياً، يجمعها هدف مشترك تتظافر على بلوغه. لكن اشارات غالبا مانمر بها في مصـادر التفسـير والحـديث ربما تدلنا من جهتها على جوسائد اثاره كما يبدو حكم الآيتـين. ومن هذا القبيـل أحـاديث تفيـد بأن أشخـاصاً ماتوا، فوجد في جيوبهم دنـانـير أو دراهم اعتبـرهـا النبي مخالفة لحكم آية الكنز فعلق عليها بقوله «كية» أو «كيتان» مشيراً إلى عقوبة الكانزين بالكي تبعاً للآية. والاحاديث مروية عن علي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود. وكان عبد الله من خصوم الامويين. وهي في مسنـد أحمـد بن حنبـل من ست طرق عن علي وابن مسعـود، وفي تاريـخ بغـداد للخطيب عن علي، لكنها وردت أيضا عن صحابة من غير المعشر الشيعي، منها حديث في «البخاري» عن سلمة بن الأكوع وآخر للخطيب البغدادي وابن عساكر

عن أبو أمامة الباهلي. ويعلق المفسرون والمحدثون على هذه الاحاديث بقولهم: كان هذا في الوقت الذي وجب عليهم أن ينفقوا الفضل (الزائد).

وفي البخاري رواية عن صحابي آخر يقول فيها: صليت العصر بالمدينة وراء النبي، فسلم ثم قام مسرعاً يتخطى رقاب الناس الى بعض حجر نسائه، ففزع الناس من سرعته، ثم خرج عليهم فقال: ذكرت شيئا من تبر (ذهب) عندنا فكرهت أن يحبسني فأمرت بقسمته»

ويستدل من هذه الرواية التزام النبي شخصياً بمبدأ تحريم الكنز. وهو ما توضحه رواية اخرى للبخاري وصفت طريقته في التصرف بأمواله بأنه كان ينفق منها على اهله نفقة سنتهم ثم يأخذ ما بقي فيجعله مجعل مال الله. أي يضيفه الى المال العام.

ويمكن الاستنتاج أن تحريم الكنز بقي موضع صراع حال دون فرضه بالمستوى الذي يجعل منه حدثا بارزاً في تاريخ السيرة. وقد جاء النسخ انتصاراً لاغنياء الصحابة الذين تحرروا به من قيد يحد من نمو ثرواتهم وتمتعهم بها. ويعكس قول ابن عمر ان الله جعل الزكاة طهرة للأموال شعور هذه الفئة بالارتياح للتخلص من حكم الكنز. ويبدو أن الصراع طال أمده قبل أن يحسم لأن النسخ تم كما بينا بآية الزكاة. والجمهور على اتفاق ان الزكاة فرضت عام ٩ وهو المأخوذ أيضاً من سياق الآية التي تحدثت عن المتخلفين من الصحابة عن غزوة تبوك. وهذه الغزوة كانت في نفس العام.

كان نسخ تحريم الكنز تنازلا لاغنياء الصحابة. وفي تاريخ السيرة وصدر الاسلام وقائع من هذا القبيل تنم عن المرونة الذرائعية في سياسة مؤسسي الاسلام. لكن الصراع لم يتوقف رغم انه أصبح محسوماً في مجال التشريع. ومن المؤشرات الهادية في هذا السبيل ان آيتي العفو والكنز لم تحذفا من القرآن بعد النسخ وكان حكمها في ذلك هو حكم الآيات المنسوخة الحكم الباقية التلاوة. ولم يسبب بقاء آية العفو اشكالا لأنها قابلة للتأويل. وقد فسرت على أنها تعني

التسهيل في الانفاق بإخراج ما يفيض عن الحاجة وعدم الانفاق عن حاجة . وورد بهذا المعنى حديث يقول : «انما الصدقة عن ظهر غنى» . لكن الاشكال هو في آية الكنز . والمعروف أن كلا من علي وصاحبه أبو ذر لم يقر بنسخ الآية . ومما له دلالة هنا اننا لا نجد من بين رواة النسخ واحدا من أصحاب علي الخلص . على أن الحديث عن القضية يبقى شبه منقطع حتى خلافة عثمان حيث يظهر أبو ذر بدعوته الى تحريم الاقتناء مستنداً الى منطوق الآية . وقد تمسك أبو ذر بحكم الآية رغم ثبوت نسخها واتجاه الشريعة من ثم الى تقرير الاحكام على أساس اباحة الاقتناء . وكان في ذلك يستند إلى قاعدته الاجتماعية وتأييد علي بن أبي طالب بثقله الديني والاجتماعي . وهو ماساعده على الوقوف بمصادراته ضد التفسير الرسمي . وكان للفريق الآخر حججه الاوجه هنا : آية الزكاة وآيات الموروث مع المنحى السائد في الشريعة والمتمثل كما قلت في اباحة الاقتناء وعدم تقييده الا في احاديث الترغيب والترهيب الحاثة على الزهد في الدنيا . على ان بقاء الآية في القرآن ، الذي لم يتضمن بدوره نصاً صريحاً بنسخها ، اعطى أبو ذر ورقة رابحة في المجابهة . وهو ماشكل من جهته احراجاً شديداً لخصومه دفعهم الى البحث عن مخرج . وقد ساعدهم سياق الآية على اقتراح تأويل يخرج أغنياء المسلمين من حكمها ويحصرها في أغنياء أهل الكتاب : اليهود والنصارى . وهذا التأويل حاجج به معاوية ابو ذر عند ولايته للشام في خلافة عثمان . ولكي يستقيم لهم تأويلهم حاولوا استغلال خطة جمع القرآن لاجراء تغيير في صياغة الآية تقربها من المعنى المراد . وقد ورد في «الدر المنثور» للسيوطي عن مؤلف قديم هو ابن الضريس انهم لما جلسوا لجمع القرآن ارادوا ان يلقوا الواو التي في سورة براءة : والذين يكنزون . . فنهض أُبيّ بن كعب وقال : لا ضعن سيفي على عاتقي أو لتثبتنها . . . فاثبتوها ، وأبيّ بن كعب صحابي من حملة القرآن ويعتبره الشيعة من رجالهم . وكان القرآن قد جمع بأمر من عثمان وتألفت لجمعه لجنة قوامها من الموالين له ، عدا ابي الذي لم

يكن استبعـاده ممكنـاً لأنـه من وجـوه القـراء. ولكي نفهم الغرض من حذف الواو نسوق الآية من أولها:

«يـا أيهـا الـذين آمنـوا ان كثيـراً من الاحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله (و) الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم».

والـواو هنـا استئنـافية قطعت الجملة اللاحقة عن السابقة. ولو أنها حذفت لاتصـل شطـر الآيـة وصـار اسم الموصول «الذين» متعلقاً بالاحبار والرهبان على سبيل البدل أو عطف البيان ويكون حكم الآية بذلك منصرفا الى اليهود ممثلين في الاحبـار والنصـارى ممثلين في الـرهبـان. ومع الواو تكون العبارة مستقلة عما قبلها ويكون حكم الآية شاملاً... وتجد من آثار السجال حول هذا المعنى حديث عن ابن عباس يقول أن حكم الآية عام. ولعل هذامن آرائه التي مالأ بها ابن عمه، اذ المأثور عنه تفسير الآية بالمال غير المزكى كما ذكرت من قبل. ونقل عن السُدّي وهو من أوائل المفسرين، أنها خاصة في أهل القبلة. والسدي شيعي. ويبدو تخصيصه الآية بالمسلمين رد فعل ضد تخصيصها بأهل الكتاب.

لم يبـين أبـو ذر الحـد الأعلى للكنـز المحـرم عنـده. وقـد مر بنـا أنه حدد في التفاسير بما يزيد عن ألف درهم. لكن رواية عن علي بن أبي طالب جعلته أربعة آلاف والـروايـة في «تفسـير» الطـبري ونصها: «أربعة آلاف فما دونها نفقة فما كان أكثـر من ذلـك فهـو كنـز». وقـد أثبتهـا ابن كثـير في تفسـيره، وهو نقادة متمرس للحـديث، لكنـه استغـرب مضمـونهـا. والـرقم بهذه الصيغة مروي في «البصائر والـذخـائر» للتوحيدي (م٢/١ ص ٢٥٦). وتضمنت صيغة اخرى أوردها الفخر الـرازي في تفسـيره عبـارة ملحقة قصد بها الرد على تأويل الكنز بأنه المال الذي لم تدفع عنه الزكاة وهي: كل مال زاد على أربعة آلاف فهو كنز أديت منه الزكاة أو لم تؤد».

وتعكس هذه الاضـافـة حالـة الصـراع بين أهـل الكنـز وخصومهم. ومن

المستبعد أن تكون من اختراعات ما بعد هذه المرحلة لأن الجدال حول الكنز توقف بعد وفاة أبو ذر ولم تجر اثارته حتى من طرف المعارضة الاسلامية للخلافة الاموية.

ان الحد المعين في هذه الرواية يزيد كثيرا عن الحد الذي ذكرته التفاسير وهو ألف درهم. ويمكن ان نرجع ذلك الى مستجدات الوضع الاقتصادي في خلافة الراشدين حيث تكدست الثروات وازداد النشاط التجاري والحرفي وارتفع بالتالي مستوى المعيشة... فالارتفاع من ألف إلى أربعة آلاف هو تطور منطقي ناتج عن تحولات اقتصادية ملموسة. وسنجد هذا الرقم يرتفع مرة أخرى في نص منسوب الى جعفر الصادق الذي يفصله عن جده الاعلى ما يزيد عن القرن.

تحريم الكنز كمفهوم اقتصادي:

ذكرت من قبل أن الكنز يفيد الذهب والفضة وما في حكمهما من المال النقدي، فهو مندرج في مفهوم الملكية الشخصية. وهذا الصنف من المقتنيات ينتج عادة عن استثمار الملكية الفردية (الملكية الخاصة) لوسائل ومصادر الانتاج، بما في ذلك النشاط الاقتصادي الوسيط المتمثل في التجارة. وقد انصب التحريم في النصوص التي درسناها آنفاً على الملكية الشخصية المعبر عنها بالذهب والفضة دون وسائل الانتاج، ولم يرد في هذه النصوص ما يشير الى عدم إباحة العمل الحر في الزراعة والتجارة والحرف أو تقييد امتلاك الاراضي وغيرها من وسائل الانتاج سوى ما تضمنته أحكام شرعية أخرى من النص على عمومية بعض الموارد الطبيعية كالماء والمراعي ومصادر الوقود. لقد انطلق محرمو الكنز من إباحة النشاط الاقتصادي بأشكاله المختلفة مع تقييد حق التصرف في المردود النقدي الناشيء عن هذا النشاط. وينسجم هذا المنطلق مع المستوى المحدود للمعرفة الاقتصاديه في ذلك الحين حيث تعذر على مسلمي صدر الاسلام أن يفطنوا للدور الاستغلالي للملكية الخاصة وتأثيره على نظام المجتمع وعلاقة ذلك بالتشكيلة الاجتصادية

لمرحلة تاريخية معينة. وهم لو أدركوا هذا لاتجهوا الى تحريم أو تقييد الملكية الفردية قبل الشخصية بوصف الثانية ثمرة للأولى. وكان تحريم الكنز لذلك تناقضاً لمسه الزمخشري حين قال أن الله أعدل من أن يبيح للانسان ان يعمل ويتملك ثم يحرم عليه اقتناء ثمار عمله وملكيته (تفسير الكشاف). والزمخشري يرد على المتمسكين بحكم الآية.

فسر بعض الكتاب المعاصرين الكنز بالاكتناز، المقابل للادخار في الاقتصاد الحديث. وحاججوا بأن تحريم الكنز يقصد به عدم تجميد الاموال وإنما استثمارها المفضي الى تنشيط الاقتصاد المنتج. لكن الجدال في صدر الاسلام كان حول الاقتناء وليس الاستثمار. وقد مرّ بنا ان السيوطي استعمل مصطلح «ادخار» **كمرادف** للكنز. وبقدر ما يتعلق بآية الكنز نفسها فهي قد كتبت في وقت لم يدخل **اقتصاد** الجزيرة العربية فيه طور النشاط الانتاجي المقترن بزراعة وصناعة **متطورتين** تستدعيان استثمارات رأسمالية. ومن المستبعد ان تكون عقوبة الكي التي نصت عليها الآية قد خصصت للأغنياء الذين يمتنعون عن زيادة ثرواتهم **باستثمارها** وعدم تجميدها. ومن المنطقي ان المستحق للعقوبة ليس هؤلاء بل البخلاء الذين يخالفون تقاليد العرب واخلاقيات الاسلام فيمتنعون عن انفاق أموالهم. وقد تضمنت الآية الفعل: «ينفقونها» وليس «يستثمرونها» لتدل على المقصودين بالكي وهم الممتنعون عن الانفاق.

دوافع ونتائج:

تحتوي السور المكية على ستة وثلاثين آية تضمنت تنديداً بالمترفين وحملتهم تبعة الفساد في الارض، بينما وعدت آية مكية اخرى بيوم يستولي فيه المستضعفون

على السلطـة . ومن المفـترض ان هذا اليـوم سيكـون يوم الهجرة الى يثرب حيث بدأت الـدولـة الاسـلاميـة في النشـوء . وقـد تزامن هذا المـوعـد مع اسلام سلمان

الفـارسي والتحـاق أبـو ذر بالمـدينـة ليعيش مع أهل الصُفّة(*) . وسلمان هو الاسم الـذي اعطـاه النبي محمـد لفـارسي يدعى روزْبـة أومابـه كان قد خرج من أصفهـان أو رامهـرمـز في ظروف مجهـولـة وانتهى به التأويب الى يثرب . ولما التقى النبي بهذا الرجل صار من جملة حاشيته المقربين بحيث تقول عائشة انه كان ينفرد به في الليل وقتـاً طويـلاً اثـار احتجاج نسائه كما يبدو («الاستيعاب» لابن عبد البر القرطبي - ترجمة سلمان) . وعندما نعلم ان روزبه جاء من موطن المزدكية وفي وقت لم تكن فيه قد انطفأت جذوتها رغم الحرب التي أعلنها عليها انو شروان ، فلنا ان نتوقع لتلك اللقـاءات الليليـة الطـويلة ان تدور حول قضايا ذات علاقة بالبيئة التي جاء منها . وكانت لسلمان كما رسمته لنا تواريخ الصحابة ملامح شخصية مزدكية مؤطرة بلغة القرآن .

عنـدمـا نأخذ علاقة سلمان مع النبي ، وحضور أبو ذر ، والتفافهم حول علي بن أبي طالب ثم نضيف ذلـك الى مستبقـات الاسـلام المكي ، يمكن ان نتفهم شيئـاً من الـدوافع وراء المحاولة التي جرت بتحريم كنز الاموال . وهو مايجيز لنا ان نصـادر على انهـا كانت مشروعاً موجهاً ضد الفئة الأكثر غنى بين الصحابة ، تلك الفئـة التي جاءت رئيسيـاً من قريش وهي تحمـل نزوعهـا الارستقـراطي وثـرواتها الضخمة نسبياً . وفي وسعنا بالتالي اعتبار هذا المشروع من بين العوامل المبكرة في الانشقـاق الـذي حصل في كتلة الصحابة بعد النبي ، حيث واصل علي وصاحباه تمسكهم بتحريم الكنز . وقد مر بنا ان الذين رووا احاديث التحريم هم من فقراء الصحابة والتابعين ، والذين رووا نسخه هم من خصوم علي أو من عموم الأغنياء . كما ان رواة خبر النسـخ أكثـر من رواة خبر التحـريم . ويـرتبـط ذلـك بحقيقـة ان

الاغنياء من الصحابة صاروا أغلبية ساحقة منذ خلافة عمر. ولا يستنتج من هذا ان كلا الخبر ين مصنوع. فالنص على النسخ يؤ كد بدوره وجود الحكم الاصلي. لكن انكار النسخ لايثبت للنقد، وحجة دعاة التحريم، وهم أقلية، منقوضة بالاتجاه العام للشريعة التي قامت على اباحة التملك بجانبيه الخاص والشخصي. ولا شك في ان النسخ جاء هزيمة لاصحاب هذا المشروع، هذه الهزيمة التي تكرست في السياسة التي اعقبت فتح مكة ليس فقط من خلال تشريع الزكاة بل ومن خلال المصالحة، ثم التحالف، مع الزعامة القرشية. وفي هذا الطور من حياة الاسلام الأول اتجه معظم الصحابة الى الاكتناز جنباً لجنب مع اندفاعهم الكبير في نشر الاسلام وتوسيع رقعته. ولا مناص من القول هنا ان ظهور الاسلام بآفاقه التاريخية المعروفة لم يكن ليتلاءم مع تلك النزعة المساواتية المبكرة التي تصلح ان تكون محطة صراع في معشر صغير كمعشر مكة أو يثرب. ولم يكن ليخفى على مؤسسي الاسلام ان خطة كهذه ستصبح، اذا ما جرى التمسك بها كهدف نهائي لصراع أوسع مدى، عائقاً أمام المهمة المتمثلة في توسيع رقعة الاسلام بما يعنيه ذلك من ايجاد مجتمع كبير، متحضر، كان يشكل بدوره طموحاً رئيسياً للنبي محمد وخلفائه الاقربين. ان الانتقال من مجتمع شبه مشاعي الى مجتمع متحضر يعني بالضرورة مجتمعاً طبقياً أي مجتمعاً قائماً على النشاط الاقتصادي الحر، ولقد لمس محمد بنفسه مدى قوة وكفاءة أولئك التجار الذين قادوا معه سيرورة التغيير الساحقة التي انتهت بتوحيد الجزيرة العربية في غضون عشر سنوات وأعدتها قاعدة للانطلاق إلى عالم أوسع، فهو بالتالي لم يكن مستعداً للمخاطرة بالقطيعة معهم. ومن غير أن نفترض وعياً تاريخيا لملابسات بناء الحضارة قد لا يكون ممكناً حينذاك، فإن ما حصل هنا هو أن ذلك المجتمع العظيم ما كان ليتم بناؤه على أساس التوزيع العادل للثروات. أن يوتوبيا الحضارة اللاطبقية قد طرحت للمرة الأولى في الثورة البلشفية. اما قبل ذلك فالناس منقسمون بين دعاة للمساواة لا يشترطون الحضارة، ان لم يخاصموها، وبين

مالكين للثروات نهضوا من خلالها بعبء البناء الحضاري . ونحن نعلم حتى الآن ان الحضارة الازهى والاكثر عطاء لا تزال هي حضارة التجار. . . . .

يمكن ان يفسر لنا ذلك السهولة التي تم بها نسخ الآية وضآلة الأصوات التي ارتفعت لاحقاً ضد اباحة التملك . وعندما سنتابع اصداء هذه القضية في حقب تالية ستتضح لنا حدود المبادىء الصرفة ولو أننا سنجد أيضاً ما يدل على أهمية ذلك الحدث كمؤشر من مؤشرات الصراع الاجتماعي الذي استمر طوال العصور الاسلامية .

ذكرت من قبل ان السجال حول تحريم الكنز توقف بعد وفاة أبو ذر رغم استمرار الصراع بين الفريقين . وكان قد توفي في وقت مقارب سلمان الفارسي الذي التزم بحكم الآية دون ان يجاهر بالدعوة اليها لأنه كان ممنوعاً من الكلام . وتلاحقت الاحداث بعد ذلك حتى افضت الى مقتل عثمان ، زعيم الكانزين ، واستخلاف علي ، زعيم الفريق الآخر . ولم يتهيأ لعلي ان يحكم حتى نعرف موقفه العملي من القضية . وقد نسب اليه أنه كان يقول : «لو استوت قدمي من هذه المداحض لغيرت أشياء» . وكان قد استهل خلافته بالسعي لاسترجاع الثروات التي وزعها عثمان من بيت المال ولم يوفق بسبب الحروب التي اثيرت في وجهه . وطبق في العطاء (الرواتب) سياسة مساواة مقدرة بحاجات المدفوع لهم . وفيما عداه لم يتعرض للاغنياء الذين حصلوا على الثروة من مصادر اخرى كالعمل في التجارة أو الزراعة .

وطُويت الصفحة بعد علي . غير أن شعاراً بقي يتردد على لسان المعارضة للامويين تتهمهم بجعل مال الله دولاً وعباده خولا . أي احتكار الاموال واستعباد الناس . وهي عبارة وردت أولاً على لسان أبو ذر الغفاري منسوبة الى النبي . لكن تحريم الكنز لم يدرج كمطلب من قبل المعارضة ، التي حامت نشاطاتها في هذا المنحى حول المطالبة بتطبيق شرعة الزكاة . ولدينا مع ذلك روايتان تشيران الى

استمرار التفكير في هذه القضية نُسبتا الى قطبي الفقه الاسلامي : أبو حنيفة وجعفر الصادق.

عن أبو حنيفة يورد ابن حجر في «الخيرات الحسان» قولاً يفيد أنه لم يحتفظ منذ أربعين سنة بأكثر من أربعة آلاف درهم وأنه انما يحتفظ بهذا الحد لقول علي. وذكر التحديد المأثور عن علي حول الكنز المحرم ـ ويجب أن يحمل العدد أربعين سنة على التكثير دون الاحصاء (سنكرس مادة من القاموس للرقمية عند العرب). وكان ابو حنيفة بزازاً ومورده يزيد كثيرا عن هذا المبلغ. وكان يوزع الفائض على تلامذته أو يتبرع به للفقراء أو لمعارضي الدولة. واشارته الى هذا المبلغ تعني انه كان يرصده لنفقة عياله لمدة عام. وكان ابو حنيفة يعيش في الكوفة التي لم تكن مدينة غالية لانها كانت تتوسط ريفاً غزير الانتاج. وكانت معيشته معتدلة.

عن جعفر الصادق يروي ابن شعبة في «تحف العقول» في باب المختار من كلام الصادق انه حدد المال بأربعة آلاف والكنز باثني عشر ألف. ولم يتطرق الى الحدود القائمة بين المبلغين وهل يعمها التحريم أو الاباحة؟ ويمكن الاستنتاج انه تركها معلقة تحت تأثير المتغيرات التي حصلت على الوضع الاقتصادي وعدلت بالتالي من معايير الثروة وحدود الحاجة. ويتراءى لنا في هذه الرواية خطوة ثالثة يرتفع بها الحد الأعلى للمسموح باقتنائه. والصادق يخالف هنا أبو حنيفة الذي وقف كما يبدو عند الحد المأثور عن علي. ومناط الخلاف غير واضح. غير ان المرء يمكن ان يجد له أوليات في الأوضاع الشخصية للرجلين: حيث التشدد السياسي الذي عرف به أبو حنيفة مقابل الليونة والمسايرة لدى جعفر الصادق، المشرع الأكبر لمبدأ التقية في الاسلام. ولدينا الى ذلك ما يفيد أن معيشة الصادق كانت أرهى من معيشة أبو حنيفة.

في مادة «زكاة» من دائرة المعارف الاسلامية قال جوزيف شاخت ان مالك بن أنس كان يرى، فيما نسب إليه، ان كل ادخار للمال حرام. ولم يذكر شاخت



مصدره جرياً على عادة المستشرقين. ولعله خلط بين مالك وأبو حنيفة. ومالك من القائلين بأن الكنز المحرم هو المال الغير مزكى ونص عليه في «الموطأ» وهو كتابه الأرأس. ويمكن ان نضع في الاعتبار تواشج الموقف من هذه المسألة مع المدار الاجتماعي والاديولوجي للفقيه. وكان مالك سلفياً مع كونه اشتهر بمعارضة العباسيين وتأييد الحركات المسلحة المناوئة لهم. وينبغي على اي حال ان لا نتوقع، مع ثبوت نسخ الآية والاجماع على تشريع الزكاة، ان يكثر انصار هذه الدعوة الخطرة. وقد نُقل عن جعفر الصادق تمسكه بحكم الزكاة ومقاديرها كحل وحيد لمشكلة الفقر يرد في مقابل المنقول عنه آنفاً في تحريم الكنز (المجلسي، بحار الانوار ١١/١٧٣).

استمرت مسألة الكنز تثار في كتب التفسير والحديث ولكن في سياق نظري بحت. ويردنا في هذا السياق تخريجات للفخر الرازي صدر فيها عن افتراض عدم النسخ. ففي تعقيب على منع الاحتفاظ بالزائد عن الحاجة قال الفخر ان الله خلق الاموال للتوسل بها لدفع الحاجات فإذا حصل بها للانسان قد رما يدفع به حاجته ثم جمع الاموال الزائدة فهو لا ينتفع بها بينما يكون قد منعها من الغير الذي يمكنه أن يدفع بها حاجته. واقدام غير المحتاج على منع المال عن المحتاج يناسب ان يمنع منه (التفسير الكبير ـ آية الكنز من سورة التوبة). ويهمل الفخر الرازي بهذا القول المفارقة التي تشبث بها الزمخشري لاثبات النسخ، فالمال الزائد عن الحاجة لا يتناسب مع العدالة بصرف النظر عن كونه ثمرة عمل مباح شرعاً. على ان الفخر الرازي لا يقول هذا القول تضامناً مع أبو ذر وإنما جرى فيه على طريقته في الاستطراد من القضايا التي يفسرها متأثراً في ذلك بنزعة تحليلية ترفدها ثقافة واسعة وذهنية متوقدة. وكان هو نفسه من كبار الاثرياء.

في «العواصم من القواصم» عالج الفقيه الاشبيلي ابن العربي قضية أبو ذر بمنهج توفيقي على طريقة أهل السنة في تزكية الصحابة مع اختلافهم، فاستشهد بقول ابن عمر أن ما أديت زكاته فليس بكنز وقال ان الصحابة متفقون عليه وأن أبو

ذر شذ عنهم، وأقر مع ذلك ان حال أبو ذر أفضل لكنها غير ممكنة لجميع الخلق وقال أن من كان على مذهب أبو ذر لا يصلح لمخالطة الناس، وبرر على هذا النحو نفيه الى الربذة في بادية المدينة. وفي هامش على كلام ابن العربي هذا حاجج محقق الكتاب محب الدين الخطيب ان طريقة أبو ذر في ان لا يبيت المسلم وعنده مال ليست في مصلحة المسلمين (ص ٧٤ ـ ٧٥). والخطيب يرى فراغ بيت المسلم من المال كفراغ بيت المال منه. وهذا هو قول الشيعة الحاضرين أيضاً. ولصاحب اسفار الغدير عبد الحسين الاميني تخريجات للوجوه المحتملة عنده لدعوة أبو ذر استند فيها الى ان هذه الدعوة كما فهمت حتى الآن هي دعوة شيوعية يمتنع صدورها عن شخص مثل أبو ذر. ولم يتطرق الاميني في ذلك الى تفسير الآية. والتخريجات هي بإيجاز:

١ ـ انه طالب بمنع الاكتناز لا الاقتناء. اي ان دعوته كانت منصبة على استثمار الذهب والفضة لتنشيط الاقتصاد وزيادة منافع أربابها.

٢ ـ ان أبو ذر لا يمكن ان يخالف السنة التي أقرت التملك واكتفت باخراج الزكاة من الاموال. فلا يصح انه دعا الى تحريم الاقتناء. وانكر الاميني الاخبار الواردة عنه في هذا وقال انها من التشنيعات التي الصقها الامويون وأهل السنة بالرجل.

٣ ـ ان دعوته موجهة الى افراد بعينهم جمعوا اموالهم من الحرام وليس إلى كل الاغنياء.

٤ ـ ان نظرية أبو ذر، اذا صحت، هي وجوب انفاق ما فضل عن حاجة الانسان، ويعني هذا ان الانسان يملك التصرف في قدر الحاجة. والشيوعي لا يقول بذلك وانما يحاول الغاء الملكية رأساً. (ج ٨/ ٣٧٩).

تستهدف هذه التخريجات كما يتضح منها تحاشي الالزام الناشيء عن موقف أبو ذر. ويصدر الاميني هنا عن مستلزمات العلاقة التي جمعت فقهاء النجف من جيل ما بعد ثورة العشرين بالتجار والملاكين الشيعة في العراق وايران. ويلاحظ عدم تفريقه بين الملكية الشخصية والملكية الخاصة. والشيوعيون يقرون بالأولى وينكرون الثانية. وهم حين يصادرون ممتلكات الرأسماليين وملاك الأراضي لا يأخذون منهم مدخراتهم النقدية وانما يتركونها لهم ليستعملوها في اغراض استهلاكية حتى تنفد بمرور الزمن. ولعل هذا من أسباب فشل دعاة تحريم الكنز المسلمين ونجاح الشيوعيين. فالفريق الأول يبقي القاعدة الاقتصادية التي يرتكز عليها الاغنياء في صراعهم من أجل مصالحهم، والفريق الآخر يدمر هذه القاعدة ويترك للأغنياء كما قلنا مدخراتهم. وهذه المدخرات لا تزودهم بعد تدمير قاعدتهم الاقتصادية بغير القدرة الشرائية التي يتمتعون بها إلى أجل معلوم يصبحون بعده اسوة بغيرهم يستلمون ما يكافىء جهدهم. وفي كل الأحوال يتمتع الفرد الخاضع للقوانين الشيوعية بالحق في مقتنياته الشخصية الناجمة عن عمله. وحدود هذه المقتنيات في نظام الملكية العامة لوسائل الانتاج لا تبلغ في المعتاد درجة الكنز ما لم يقع خرق ناتج عن البيروقراطية وفساد الادارة. وقد تلمست هذه الحقيقة بنفسي مطبقة على أرض الواقع من خلال معايشتي الطويلة للمجتمع الصيني قبل الردة التي اعادت اليه حكم الكانزين.

---

* ـ اهل الصُفّة (صاد مضمومة وفاء مشددة) جماعة من فقراء المدينة كانوا يعيشون في صفة (سقيفة) المسجد، إذ لم تكن لهم مساكن. وكان النبي قبل ان تتحسن اوضاعه المالية يوزعهم في المساء على بيوت المهاجرين والانصار ليتعشوا معهم.

* المخطوطة في الأصل كانت في حوزة الفقيه الكردي الملا مصطفى رسول وانتقلت بعد وفاته الى المكتبة المذكورة.

الزكاة

الزكاة في المعاجم هي النماء والزيادة. ثم استعيرت للطهر والنقاء. والزكي هو الطاهر النقي[1]. والزكاة هي، بحسب تعبير القاموس المحيط، ما اخرجته من مالك لتطهره به. وفي هذا التعريف إشارة إلى الآية التي شرعت الزكاة بموجبها وهي كما أوردناها في الحلقة الفارطة: «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها». وتبعاً لمنطوق النص الظاهر تكون الزكاة تشريعا وضع لصالح ذوي الأموال يحقق لهم مقصدين: الاول زيادة أموالهم مقابل النسبة التي تخرج منها للفقراء. وهذه الزيادة وعد سماوي لمن يلتزم بالدفع. والثاني إباحة الاكتناز والاقتناء بحيث لم يعد المال حراماً. وهو المقصود بالتطهير. وقد مر بنا قول «عبد الله بن عمر» ان الزكاة جعلت طُهرة للاموال وذلك بعد أن كانت حراماً، أي دنساً يمس إيمان الاغنياء.

يعني هذا كما داخلناه في الحلقة السابقة ان تشريع الزكاة جاء كحل وسط لفض النزاع حول آية الكنز. حل وسط يحصل به الفقراء على نسبة من أموال الاغنياء، مقابل تمتع الاغنياء بأموالهم دون التقيد بحد معين. وعلى هذا الحل رتب الاسلام تعاملاته مع الاغنياء والفقراء في مجتمعه، معتبراً ما اعطي للفقراء كافياً لضمانهم ضد الجوع والعري. وبقي مشروع تحريم الكنز مطلباً لفئة صغيرة من الصحابة ذكرناهم سابقاً.

جعلت الزكاة من الفرائض ـ العبادات ـ الخمسة التي يصح بها ايمان المسلم. واستند في ضمان دفعها لوازعين: ديني وقانوني. فالمسلم الغني اذا لم يدفع الزكاة قد لايدخل الجنة مالم يتداركه الله بالرحمة، كشأنه اذا لم يصلّ أويصوم أويحج أو يجاهد. أما الوازع القانوني فتفرضه السلطة الاسلامية المكلفة بجباية الزكاة بوصفها ضريبة. وقد طبقت الجباية الرسمية اثناء ما تبقى من عهد النبي وفي خلافتي أبو بكر وعمر. ثم اختلت في خلافة عثمان الذي ترك للاغنياء ان يدفعوا ما عليهم من زكاة للفقراء مباشرة. وكان لقرار عثمان وجهان، الأول انه اتاح للاغنياء التهرب من دفع الزكاة لانه قصرهم على الوازع الديني وحده. هذا مع كون عثمان هو صاحب القول المشهور: «يزع الله بالسلطانما لا يزع بالقرآن». والثاني أن الدفع المباشر يضع الغني في موضع المتفضل والفقير في موضع المتفضل عليه. خلافاً لما لو كان يأخذها من الدولة كضمان يستحقه بموجب القانون. ولم يتمكن علي من اصلاح هذا الخلل بتمامه فبقيت أمور الجباية سائبة في معظم النواحي التي كانت سلطته فيها ضعيفة، حتى انفرد معاوية بالخلافة فانتظمت الجباية أكثر، ولكن مع عدم التقيد بالتوزيع الشرعي. وقد شدد عمر بن عبد العزيز على عدم ترك الزكاة للافراد والزمهم بادائها للدولة. لكن عدم توزيعها على مستحقيها في غير عهد هذا الخليفة جعل بعض الفقهاء يفتون بدفعها مباشرة. وهو ما أوضحه أبو يعلا الحنبلي في «الاحكام السلطانية» بقوله: «اذا كان العامل عادلاً في أخذها جائراً في قسمتها وجب كتمها عنه ولم يجزْ دفعها إليه».

تفرض الزكاة على الذهب والفضة. ويختلف الفقهاء في الحالة التي يكون عليها هذان المعدنان، وهناك اتجاه للاقتصار على المسكوكات دون الحلي والسبائك. ومصادر الحديث تتداول مع ذلك أحاديث عن وجوب تزكية الذهب والفضة على أية حالة كانت. لكن معظم الفقهاء لا يأخذون بها. ويرتبط هذا الاتجاه بتطور الاقتصاد النقدي في العصور الاسلامية الاحدث.

تفرض الزكاة أيضاً على الثروة الحيوانية (الانعام) من الابل والبقر والغنم، دون الخيل والبغال والحمير. واعفاء الخيل منها مثبت في حديث. والغرض هو الحاجة الى تنمية القوة العسكرية التي كانت الخيل ركناً أرأس فيها. ويمكن ان ينسحب هذا ايضاً على البغال. ولم أرَ وجهاً لاستثناء الحمير. لكن صاحب «الكافي» ينقل عن جعفر الصادق مبدأ عاماً في زكاة الحيوان يحصرها في ما يتكاثر فيخرج منها البغال وذكور الحمير والخيل، وينظر في هذا الحصر الى كون الضريبة إنما تفرض على المال المستثمر، القابل للزيادة. وهو مبدأ معروف في قوانين الضرائب الحديثة. وقد نص عليه «الكافي» في حديث آخر عن الصادق. وتجب الزكاة على الزراعة - الغلال دون الاراضي. ويتفق الفقهاء على انها تلزم في الحنطة والشعير والتمر والزبيب ويختلفون فيما سواها. ومظنة الاختلاف أنها فرضت كذلك في عهد النبي حيث كانت هذه الغلال هي المعروفة الشائعة أكثر من غيرها. وبعض الفقهاء يتحرج من الاجتهاد فيما يتعدى المعمول به في السنة النبوية بسبب ضيق أفقهم. وخلافاً لهؤلاء أوجبها أبو حنيفة على جميع الغلال عدا الحشيش والحطب والقصب لأنها من المباحات التي لا يقع فيها تملك فردي. ويبدو أن هذا هو رأي علي بن أبي طالب إذ يخبرنا البلاذري في «فتوح البلدان» ان واليه على البصرة عبد الله بن عباس كان يفرضها على جميع الاصناف. واستثنى منها البعض ما يتلف سريعاً كالخضر والبقول والفواكه الطرية. لكن مالك بن أنس يوجب الزكاة فيما يباع من هذه الغلال اذا حال عليه الحول. أي ان تؤخذ من الوارد النقدي المتحصل من بيعها في نهاية العام. والخلاف هنا راجع الى من يقول بأخذها عيناً. والضريبة العينية تؤخذ في حالة المقايضة دون البيع النقدي.

وكانت المقايضة أكثر انتشاراً في صدر الاسلام ثم تقلصت لحساب البيع نقداً مع اتساع التجارة وتطور الاقتصاد النقدي في غضون العصر العباسي. وما يقرأه المرء من خلافات في هذه الامور انما منشأه هذا التفاوت في شكل التبادل.

نصاب الزكاة في النقد عشرون ديناراً أومئتا درهم. وفي الغلال خمسة أوسق (حوالي ١٥٠ كيلوغراماً)[٢]. وفي الإبل ٢٤ بعير وفي الغنم أربعون. وتفرض الزكاة على هذه الأموال عند بلوغها هذه الحدود بالنسب التالية: في النقد بنسبة دينار واحد من كل اربعين دينار أي بنسبة ٢,٥ بالمئه. وفي الدراهم خمسة من كل مئتين أي بنفس نسبتها في الدنانير. وقد حسب الدينار لهذا الغرض بعشرة دراهم. وفي الانعام شاة واحدة لكل خمسة جمال فإذا بلغت خمسة وثلاثين جملاً كان زكاتها ابن مخاض «جمل صغير». وشاة واحدة من كل ١٢٠ شاة في الغنم. أما الغلال ففيها نسبتان روعي فيهما طريقة السقي، ففيما يسقى سيحاً بالمسايل الآخذة من الانهار وغيرها، أو ديماً أي بالمطر يؤخذ عشر الغلة وفيما يسقى بالواسطة نصف العشر. ومناط الفرق في النسبتين هو الفرق في تكاليف الانتاج التي تكون في الزراعة السيحية والديمية أقل. ويؤخذ من التجار نصف العشر على البضائع التي يستوردونها أويصدرونها. أما الباعة من التجار، أي الذين لايتعاطون الاستيراد والتصدير فيدفعون الزكاة المقررة على النقد. وقد تشكل حول الزكاة نظام ضريبي معقد كرست له أبواب خاصة به في كتب الفقه والحديث.

توزع حصيلة الزكاة على ثماني فئات عددها القرآن هي: الفقراء، المساكين، العاملين عليها ـ أي الموظفين المكلفين بجبايتها وتوزيعها ـ والغارمين وهم المدينون العاجزون عن سداد ديونهم، والعبيد الذين يشترون حريتهم من أسيادهم، وابن السبيل وهو المسافر الذي ينفد ماله، والمصالح العامة. واختلف المفسرون والفقهاء حول الفرق بين الفقير والمسكين، وأصوب الآراء عندي أن الفقير هومن له قدرمن المال لا يكفيه لمعيشته والمسكين هومن لا يملك شيئاً البتة. وهذه الكلمة سامية قديمة وردت في شريعتي اشنونا وحمورابي بنفس اللفظ مع ابدال السين شيناً. ومعناها هناك يفيد طبقة الفقراء في عمومها.

على هذ الاساس تقسم حصيلة الزكاة الى ثمانية أسهم. لكنها أسهم غير متساوية لان التوزيع خاضع للنسبة العددية للفئات المستحقة. ومن المعتاد ان يكون الفقراء والمساكين والعبيد اكثر عدداً من المسافرين المعدمين أو المدينين، ويفترض لذلك ان يذهب إليهم أكبر حصة من متحصل الجباية. ويراعى في التوزيع ان يتم في نفس البلد الذي جبيت فيه الزكاة. فإذا فضل منها شيء أرسل الى بيت المال المركزي. ولم يحدد ما يأخذه المستحق وإنما تحسب حاجته. فالمسافر المعدم يعطى ما يكفيه للعودة الى بلده والعبد مايسدد ثمنه لسيده حتى يعتقه والمدين ما يمكنه من سداد دينه ـ بشرط ان لا يكون سبب مديونيته تصرفاً غير شرعي كلعبة قمار أو شراء خمر أو استئجار مومس ـ أما الفقراء والمساكين فيأخذون ما يسد حاجتهم لسنة. والحاجة تشمل ما يكفيه لطعامه ولباسه كما يعطى لمن يريد الزواج ولا مال عنده. ولمن وجبت عليه فريضة الحج وهو عاجز عن نفقتها. ولبعض الفقهاء قيود على الدفع للمستحق وهي أن يكون المقدار المعطى له رأسمالاً للعمل وليس للاستهلاك. ولذلك لا يجيزون اعطاءها للقادر على العمل الذي لديه صنعة أومهنة يستطيع أن يكسب بها معيشته (أبو يَعْلا «الاحكام السلطانية»). لكن هذا القيد غير مأخوذ به كثيراً. والقول الغالب هنا هو اعطاء من يعجز لاي سبب كان عن تحصيل ما يكفيه لمعيشته. هذا بشرط ان يكون العجز لأمر خارج عن ارادته كأن تكسد مهنته بعد أن يكون قد أدى ماعليه من الجهد فيها. ويقول أبويعلا: «من ادعى فقراً قبل منه دون بينة خلافاً لمن ادعى ديناً فلا يقبل منه ذلك إلا ببينة تثبت أنه مديون فعلاً. ويفسر الشك في حالة الفقر بناء على ذلك لصالح المدعى ويترك الكاذب لحساب الآخرة.

ولا تعطى الزكاة للمسجلين في دواوين الجند والمهاجرين. لأن هؤلاء يستلمون رواتب دورية من أموال الفيء التي تتألف من الغنائم وحصيلة الجزية والخراج واخماس المعادن. (سيرد شرح المقصود بالمهاجرين في حلقة قادمة)،

فأموال الـزكـاة مخصصـة لفقـراء المدن غير المشمولين بنظام الجندية وفقراء البادية والريف الذين لايصدق عليهم وصف المهاجرين.

ما شرحناه حتى الآن هو النظام القانوني للزكاة جباية وتوزيعاً. أما التطبيق فكـان على الاكثـر في جهـة الجباية التي استمرت كوظيفة رسمية للدولة حتى زمن متأخـر نسبيـاً من العصـور الاسـلاميـة. ولـو أن عمل الدولة هنا لم يجر على وتيرة منتظمة، فهي من جهة لم تكن معنية كثيراً بتحصيل أموال الزكاة بعد ان تعددت مصـادر دخلهـا سواء من الفتـوحـات أو من المـوارد المتنامية التي ترتبت على النمو الـلاحق للاقتصـاد. بينـما ساعـد التهاون في الجباية على شيوع حالة التهرب من الـدفـع. وقـد صار معلوماً في وقت مبكر من العصر العباسي ان الاغنياء لم يعودوا يدفعون ما عليهم من الزكاة. وهو الامر الذي استغله اللصوص العيارون لشرعنة اعمالهم بالقول أن أموال الأغنياء قد استهلكت بالزكاة غير المدفوعة فصارت بالتالي مباحة للسراق..

واما التوزيع فلم يتم بحسب الشرع منذ انقضاء خلافة علي. ويستفاد من خطبة القاها أبو حمزة الخارجي في المدينة عند احتلالها من قبل الخوارج عام ١٢٨ للهجرة ان حصيلة الزكاة كانت تذهب كلها للخليفة[٣]. وفي الواقع، لم يصل الى المستحقـين من أمـوال الـزكـاة غير النادر الذي كان يدفعه مباشرة قلة من الاغنياء بتأثـير الـوازع الـديني. ولم يسجـل لنا تاريخ الدواوين وقائع تكفي لتشكيل حالة تكون قد ساهمت فيها الزكاة في تخفيف معاناة الفقراء أو في تحرير اعداد مرموقة من العبيـد أو مسـاعـدة مسـافرين منقطعين عن أهلهم أو في سداد ديوان الغارمين..

وهكذا يمكن القول أن اغنياء المسلمين الذين فرضوا على النبي الغاء حكم الكنز بحكم الـزكـاة كحـل وسـط يحصـل فيـه الفقـراء على الحـد الادنى من متطلبـات العيش قد استطـاعـوا في مرحلة لاحقـة ان يتخلصوا أيضاً من هذه الضريبة البسيطة التي استبشروا بها أول الامر واعتبروها مطهراً لاموالهم.

بقي ان نذكر بنقطتين في صدد نظام الزكاة، الاولى ان الزكاة فرضت على



اغنياء المسلمين فقط كما اقتصر توزيعها على فقرائهم. وثمة اتفاق عام على عدم جواز اعطاء الفقير غير المسلم منها، رغم ورود روايات تصرح بأن عمر بن الخطاب اعطى منها بعض اهل الذمة (انظر «الخراج» لأبو يوسف. فصل الصدقات). وكان بمقدور المشرع الاسلامي ان يفرض زكاة أخرى على اغنياء غير المسلمين تصرف لفقرائهم. ويبدو أنه لم يفعل ذلك تجنباً لازدواج الضريبة اذ كانت تؤخذ منهم الجزية التي حددت في عهود الذمة كضريبة وحيدة عليهم. لكن تجار أهل الذمة كانوا يدفعون العشر على البضائع التي يصدرونها أو يستوردونها. وكانت العدالة تقضي ان يخصص جزء من هذه الضريبة لفقرائهم لكن الدولة الاسلامية كانت تأخذها لنفسها. وقد اعتبرت هذه الضريبة من قبيل المكوس فكانت تدخل في بيت المال المركزي خلافاً للضريبة على تجار المسلمين التي كانت تضاف الى حصيلة الزكاة. على أن الفقهاء اجازوا صرف الزكاة الغير واجبة (صدقة التطوع) الى غير المسلم. وانفرد أبو حنيفة بتجويز صرف زكاة الفطر إليهم أيضاً. وزكاة الفطر فريضة مالية يدفعها المسلم بعد انقضاء شهر الصوم ولم تكن لها نسبة معينة.

النقطة الثانية تتعلق بتحريم الزكاة على ذوي القربى وهم بنو هاشم. والتحريم يخص الاخذ وليس الدفع، فالغني الهاشمي ملزم بدفع الزكاة لكن الفقير منهم لا يحل له أخذها. وقد استغل الهاشميون هذا الحكم لاعلاء شأنهم بالقول أنهم منزهون عن أخذ الصدقات. واتخذت هذه القضية في العصور المتأخرة وسيلة للابتزاز على يد وجهاء العلويين، لا سيما من الشيعة، مكنتهم من اكتناز ثروات طائلة من الاخماس[4] التي اعتبرت حقاً خالصاً لهم دون الزكاة التي نزههم الله عنها.. في واقع الحال أن العرب عندما فرضت عليهم الزكاة تضايقوا منها واعتبروها من قبيل الاتاوة والجزية، فاخبرهم النبي محمد ان هذه الضريبة تؤخذ من اغنيائهم لتعطى لفقرائهم وانه لن يأخذ منها شيئاً لنفسه ولا لعشيرته. وكان قد ثبت ذلك في الكتب التي يرسلها الى القبائل مع الولاة المكلفين بجباية

الزكاة. ولنفس السبب امتنع من تكليف بني عبد المطلب بشيء من أعمال الجباية لئلا يعزز شكوك المتضايقين منها. وعلى هذا الاساس بنى الفقهاء تحريمهم الزكاة على بني هاشم. لكنهم ميزوا بين الزكاة الواجبة وصدقة التطوع (التي يدفعها الغني تبرعاً زائداً عن النسبة المفروضة) واجازوا اعطاء الهاشمي من الأخيرة. ويحمل هذا الحكم دلالة معاكسة تماماً. لأن الأخذ من الزكاة الواجبة، المفترض ان الفقير يستلمها من الدولة، لا يشكل جرحاً لكرامته. وعلى الضد من ذلك أخذ الصدقة. فلو كان الغرض هو تكريم الهاشمي لحرمت عليه الصدقة وأحلت الزكاة..

(١) لا علاقـة لهذه الكلمـة بأخـرى شائعـة في عامية بلاد الشام (سوريا الطبيعية) وهي «زاكي» للشيء الجيـد أو الطعـام اللذيـذ. فالاخـيرة أصلهـا: «ذاكي» ويلفظهـا الشـاميون بالزاي على طريقتهم في ابدال الذال زاياً في معظم المفردات.

(٢) رقم تقـريبي جداً. والمكـايـيـل والأوزان القـديمة يصعب حساب ما يعادلها بالضبط بسبب اختلافها من بلد لآخر ومن زمن لآخر.

(٣) نص كلام أبو حمزة كما أورده الطبري في «التاريخ»: يا أهل المدينة اخبروني عن ثمانية اسهم فرضهـا الله عز وجـل في كتـابـه على القـوي والضعيف فجـاء تاسع ليس له منها ولا سهم واحد فأخـذهـا لنفسـه (يقصد بالتاسع الخليفة). ولكي نأخذ فكرة عن مصير حصيلة الزكاة نذكر بأن المسؤولين عن جبايتها كانوا في الغالب غير نزيهين. يكفي ان نعلم أن مسؤول الزكاة في البصرة أيـام المنصـور كان مطيـع بن أيـاس وهـو شاعـر ماجن، متفسـخ، كان من حاشية ولي العهد، المهدي، وهو الذي عينه في هذا المنصب لان البصرة كانت مدينة تجار فحصيلة الزكاة فيها وافرة.

(٤) ـ الخمس فرضـه القـرآن على الغنـائم واعطى جزءاً منـه للنبي واقربائه. ثم فرض الخمس على بعض الموارد العامة كالكنوز التي يعثر عليها الناس بالصدفة، وبعض المعادن التي يجوز فيها التملك الخـاص. وقـد تمسـك الشيعـة بحصـة الهاشميين من الخمس بعد النبي بينما اسقطه أبو حنيفة، ولعل هذا من أسباب عدائهم الشديد لهذا الفقيه الذي كان من نشطاء المعارضة الشيعية للخلفاء الامويين والعباسيين.

الخمر

في تذكرة الانطاكي : يطلق الخمر شرعاً على كل مايخمرُ العقل أي يستره برهة بحسب الامزجة والازمنة والامكنة والطبع ، (ومن هذا المعنى كلمة خمار للبرقع)، وعرفاً يطلق الخمر على ما يعصر من العنب بشرط ان يوضع مصفى في الجرار المزفتة مدة في الشمس ثم في ظل لاينا له اهواء . وما عدا ذلك نبيذ . والنبيذ في أصله عصير ، أونقيع ، ترك مدة حتى فار وظهر زبده أي رغوته . وتتفاوت طريقة عمل النبيذ مع اختلاف مادته . وهو أصناف عديدة مختلفة الاسماء منها المزْر وهو من الذرة والبوزة من الدخن أو الخبز اليابس والجعة من الشعير والسلت (شعير ناعم كالمِلْت البر يطاني) والفضيخ من فضيخ التمر وترس شير ين وهو شراب حامض حلو كما يستفاد من اسمه الفارسي . وهناك أنبذة تعمل من العسل واخرى من قصب السكر ومن الفواكه . والخمر والنبيذ مختلف الالوان . والشائع منه عند المسلمين هو الاحمر والاصفر والابيض والاسود والاخضر . واستقطر الكيمياويون في العصور الاسلامية مادة كالخمر سميت الغول . والغول في اللغة هو كل ما غال العقل أي ذهب به . وقد انتقلت هذه المادة باسمها العربي الى اللغات الاوروبية ثم عادت الينا في صيغة الكحول .

استعمل النبيذ منذ الجاهلية لغرضين : الاسكار وتحلية الماء . ولما كان العرب يحصلون على مياه الشرب في المعتاد من الآبار فقد عمدوا الى معالجة

مجاجة مياهها بالقاء التمر أو الزبيب أو ما أشبه فيها. وكان أهل مكة يلطفون ماء زمزم بهذه الطريقة. ويروى أن العباس بن عبد المطلب كان يلقي فيه عند موسم الحج ازهاراً يجلبها من حدائق كانت له في الطائف.

أما الخمر فكان هو الشراب المفضل للجاهليين. وقد ظهرت خمريات جاهلية برز فيها الاعشى والمنخل اليشكري وطرفة بن العبد. ويقال ان ضريح الاعشى صار بُعيد وفاته مقصداً للفتيان، الذين كانوا يؤمونه ليشربوا عنده ويصبون عليه كؤوس من شرابهم....

يؤخذ من وقائع تحريم الخمر في الاسلام ان هذه الفكرة لم تكن واردة اولاً في خطط النبي محمد. ففي الطور المكي الذي دام ثلاث عشرة سنة كان المسلمون يشربونه كالمشركين. واستمروا على ذلك بعد الهجرة سنوات تمتد بين الثلاثة والثمانية تبعاً لاختلاف الروايات. لكن احداثاً حصلت نتيجة السكر اثارت قلق النبي وبعض أركان قيادته، وبدأت تساؤلات تثار حول مضار الخمر ثبتت في الآية **٢١٩** من سورة البقرة: «يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس واثمهما أكبر من نفعهما». [1] ويقول المفسرون أن بعض المسلمين امتنعوا عن الخمر بعد هذه !الآية واستمر عليه آخرون. ثم حدث أن شرب جماعة من الصحابة حتى ادركتهم الصلاة فقاموا اليها وهم سكارى فخربطوا في تلاوة بعض الآيات عند اداء الصلاة، فنهاهم القرآن عن الصلاة في حالة السكر بالآية **٤٣** من سورة النساء: «ياأيها الذين آمنوا لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون».

في حالات أخرى، كادت أحداث ناجمة عن السكر ان تؤدي الى متاعب سياسية ففي حلقة شرب سكر رجال من الاوس والخزرج فتذكروا أيامهم الدامية قبل الاسلام وتناشدوا الاشعار التي قيلت في تلك الايام. وتطور الحال الى عراك أوشك أن يثير فتنة بين القبيلتين المتصارعتين في الماضي. وفي أخرى سكر

الحمـزة عم النبي مع جمع من المهـاجرين والانصار فقام يفاخرهم ويتطاول عليهم مما اضطر النبي الى التوجه إليه بنفسه حتى يتدارك الفتنة. وفي ثالثة سكر سعد بن أبي وقاص مع بعض الانصار فتفاخروا وتناشدوا الاشعار وانشد سعد شعرا فيه هجـاء للانصـار فضـربـه انصـاري وشجه. ولا شك ان وقائع من هذا القبيل قد حصلت فدفعت الى التفكير في ايجاد حل. ويقال ان أشد المهمومين بهذه المعضلة كان عمر بن الخطاب (الذي كان فيما بعد من اكثر المتشددين في ملاحقة السكارى في خلافته).

وبعـد أخـذ ورد جاءت الآيتـان ٩٠ و٩١ من سورة المـائـدة لتبت في الأمـر بالدعوة إلى اجتناب شرب الخمر.

نص الآيتين:

«يا أيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام[٢] رجس من عمل الشيطـان فاجتنبـوه لعلكم تفلحـون. انـما يريـد الشيطان ان يُوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة. فهل انتم منتهون».

ان منطـوق الآيتـين يكشف عن إرتهـان التحـريم بالاحـداث التي ذكـرنـا بعضها. وهو ما يتضح من النص على وقوع العداوة والبغضاء بنتيجة مزاولة الخمر والميسر. بينما تشير جملة «الصد عن ذكر الله والصلاة» الى مضمون الآية ٤٣ من سورة النساء.

على ان مفهوم التحريم لا يبدو مكتملاً بحسب نص الآيتين. ويمكن أن يفهم قولـه «فـاجتنبـوه لعلكم تفلحـون» على أنـه تحبيذ للامتناع عن شرب الخمر روعيت فيـه الاعتبـارات الشخصيـة للفرد. والمحرمات في القرآن تكون جازمة اذا اقـترنت باحـدى حالتـين: ان ينطق بلفـظ التحـريم صراحة، كما في تحريم الدم والخنزير والميتة وزواج المحارم، أو أن يتضمن الفعل المحرم عقوبة على مرتكبه كما

في عقوبة الزاني والسارق والقاتل. وآية الخمر لم تذكر لفظ التحريم كما لم تتضمن عقوبة لشاربه. ولا يخلو ذلك من دلالة، لا سيما في ضوء السياق المتدرج الذي انتهى الى الامر باجتناب الشرب، مما يدل في حد ذاته على التردد في التحريم وقد حدثت وقائع دفع فيها المتهمون بالسكر تهمة المخالفة بالجهل بالتحريم. وهذا الدفع مأخوذ في حيثيات الحكم في حالة صدق الدعوى. رغم أن الفقهاء يختلفون في الأخذ به في الجرائم الاخرى كتحريم السرقة مثلاً. ولم تورد مصادر الحديث والسيرة وقائع موثقة يستفاد منها تشريع عقوبة لشارب الخمر في زمان النبي. ويقول ابن أبي الحديد، وهو مؤلف يجمع بين آراء الشيعة والمعتزلة، ان النبي لم يعاقب شاربها وقد شربها كثيرون في حياته بعد أن حرمت (شرح نهج البلاغة ٣/١١٦) ومما زاد المسألة غموضاً آية جاءت بعد الآيتين تقول: «ليس على الذين آمنوا جُناح (اثم) فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا . . . » وفسرت على أنها تخص الذين شربوا الخمر قبل التحريم. وهو تفسير تبريري في الغالب لأن الكثير من المحرمات كانت مباحة ثم حرمت، وممارستها قبل تحريمها لا تحتاج الى نص بتبرئة فاعليها حين كانت مباحة لهم.

ويرجع الى ذلك، الى حد بعيد، اختلاف الفقهاء، حول مدى التحريم وصنف المحرم وحول عقوبة المخالف وهو ما سنستعرضه فيما يلي:

ميز الفقهاء بين الخمر والنبيذ. وثمة اجماع على تحريم الخمر بلفظها المذكور في القرآن. ولكن مع الاختلاف في تعريف ما يصدق عليه وصف الخمر. والاغلبية على اشتراط مقومين هما: الغليان أو الفوران والاشتداد. والمقصود بالاخير قوة المشروب التي تجعله شديد الاسكار. ويضيف أبو حنيفة مقوم آخر هو القذف بالزبد لاستكمال المشروب وصف الخمر المحرم. والقذف بالزبد هو خلاصه من الرغوة الى الحد الذي يصير فيه كامل النقاء والرقة. وهذه هي الصيغة المعتادة للخمور الكحولية الشديدة. والمعروف أن هذه الاصناف لا تخرج منها

رغـوة عنـد خضهـا أو صبهـا خلافاً للانبذة كما هو المعروف اليوم في أصناف العرق والويسكي والفودكا وما أشبه. كذلك حدد الخمر بما يعمل من التمر والعنب. وفي مصـادر الفقـه ان النبي قال: الخمـر من هاتـين الشجـرتـين، وأشـار الى النخلة والكرمة. وما عدا ذلك فهو نبيذ.

وفي النبيـذ ماهـو مسكـر وغـير مسكـر. وقـد وضعت معـايـير ومواصفات لتمييـزه، فالغـير مسكـر هو العصـير أو النقيع قبل أن يفور. وهذا مباح لا اشكال فيه. ويوقت له بعض الفقهاء ثلاثة أيام للاباحة، فإذا تجاوزها حرم. لكن آخرين يقيدون الحرمة بالفورة. فإذا مرت عليه ثلاثة أيام ولم يفور جاز شربه. والفوران هو دلالته على التخمر، وهذا في النقيع الني. أما المطبوخ منه فيحل ما لم يبلغ درجة الغليـان عنـد بعضهم. ويصـدق هذا على الاشـربـة العادية المعروفة عادة باسم العصير كما على الدبس والمربيات. ويجيزه آخرون بعد الغليان مالم يتبخر ثلثاه أو أقـل من الثلثـين، ويجيـزه بعضهم الى ثلاثـة أرباعه. والاول هو المثلث والثاني هو المـربـع. والخـلاف حول هذه المسألـة غير كبير، لأن المادة حين تتجاوز الوقت أو المـرحلة التي تخرج بها عن كونهـا عصـيراً عادياً، تصبح في عداد المسكرات بصرف النظر عن شدتها.

وثمـة اختـلاف أيضا حول العقوبة بين اربعين وثمانين جلدة. وحول ما اذا كانت العقوبة على مجرد شرب الخمر أم على السكر.

يلاحـظ بوجـه عام أن ابـاحـة النبيذ كانت مذهب اغلبية الفقهاء في القرن الأول وشطـر من القـرن الثـاني. ويتفق على ذلـك كبـار أئمتهم مثل زيد بن علي وابـراهيم النخعي وسفيـان الثـوري والاوزاعي وأبو حنيفة والحسن البصري وابن أبي ليلى. وفي «المغني» لابن قدامة وهو حنبلي ان أحمد بن حنبل سئل عن شرب الطلاء وهو ما طبخ من العصير فتبخر ثلثاه أو أقل فقال لا بأس به. فردوا عليه: انه مسكر؛ فقال: لا يسكر ولو كان يسكر ما أحله «عمر بن الخطاب». ولعله هنا يشير

إلى روايـة أخـرجهـا الدار ـ قطني[٣] في سننه يقول فيها عمر إني لأشرب هذا النبيذ الشديد يقطع ما في بطوننا من لحوم الابل. أي يهضمها.

ويختلف الفقهاء حول حدود شرب الخمر، فبعضهم يجيزه إلى المقدار الذي لايسبب السكـر وهـو قول أبـو حنيفـة في نقيع الزبيب والتمر (المادتين الاساسيتين للخمـر) ويبـاح بحسب أبـو حنيفة أيضا شرب الانبذة ولكن دون تقييد للمقادير. فمن سكر من النبيذ لايعاقب بخلاف من سكر من الخمر. وهذا القول نسبه اليه ابـن حزم في «المحلى» (المسألـة ٢٢٩٦) وهـو أيضـاً مذهب الحسن البصـري والنخعي وابن أبي ليلى القـائلين بعـدم معـاقبـة السكران من النبيذ، وذكروا من الانبذة التي يعمها هذا الحكم نبيذ التين والعسل والتفاح والقمح والشعير والذرة. وهي الانبذة الشائعة في ذلك الوقت كما بينت آنفاً.

وتبعاً لاباحة النبيذ، يجيز ابو حنيفة للمسلمين ان يتاجروا به. وهو عنده من الامـوال المضمـونـة لهم حيث يحق لهم طلب التعـويض ممن يتلفـه (اذا كان من القـائلين بحـرمتـه ويعني هذا انـه اذا تعـرض مسلم قائـل بالتحـريم لمسلم قائـل بالاباحة ولديه نبيذ يبيعه فاتلفه الاول جاز للثاني ان يقاضيه ويطالبه بالتعويض). وهـذا الحكم يشمـل غير المسلمـين في الخمـور والانبـذة معاً. لانهم غير مطالبين بالامتنـاع عن الخمـر ولذلك يعتبر من أموالهم المضمونة. لكن هذا الرأي ينفرد به أبـو حنيفـة وقـد خالفه بقية الفقهاء بما فيهم مريداه أبو يوسف والشيباني. فعندهم يجوز لغـير المسلمـين فقـط المتـاجرة بالخمر والنبيذ وبشرط عدم المجاهرة بهما. فاذا جاهروا لم تضمن لهم. والنبيذ عند أبو حنيفة طاهر ويجوز التوضوء به عند عدم الماء.

يرجع التشدد في تحريم الخمر والنبيذ الى الفقهاء المتأخرين نسبياً: ويرتبط هذا التشـدد باكتـمال العقليـة الـدينيـة، على حسـاب الـوعي الحضـاري للاسـلام في منحـاه الـدنيـوي. ومن خصـال العقليـة الـدينية تركيزها على التابو



كعنصر جوهري في الدين، القائم بطبيعته على النواهي والتحريمات. وقد نشأت في الاسلام بتأثير هذه العقلية شبكة معقدة من التحريمات تظافر على حبكها الفقهاء الذين تصرفوا هنا كرجال دين إلى جانب وظيفتهم كرجال قانون.

يمكن القول ان مذهب ابوحنيفة في هذه المسألة أمثل من مذاهب سائر الفقهاء من شتى الفرق والمدارس. فالخمر حرام. لكن شاربها لا يعاقب الا اذا سكر. والسكر درجة لاحقة لدرجة النشوة التي تجلب السرور والانبساط للشارب، دون ان تذهب بعقله. وهذه الدرجة هي التي سماها العرب «ليلى» قبل أن يسموا بها بناتهم. والمسؤولية الى هذا الحد تقع على الشارب، الذي يتعين عليه ان يحسب حساب الآخرة. فهي امر خاص بينه وبين السماء. فإذا تجاوز ذلك الى ذهاب العقل فهو يدخل في العلاقة مع الغير. وعندئذ يتدخل القانون لكبح العواقب التي تترتب على الافراط في السكر. والسكر عند ابوحنيفة هو المحرم، وفق الدرجة التي حددها له، وليس الشرب، خلافاً، كما ارجح، لرواية ابن حزم التي نسبت اليه اباحة السكر من النبيذ. وهذا الحد تشترك فيه مع ابوحنيفة قوانين أية دولة معاصرة تسعى لتنظيم سلوك الافراد بمكافحة الادمان والحد من الافراط في السكر/ مع الاخذ بالحسبان التفاوت في العقوبة بما يؤشر الفارق بين عصرين تاريخيين/. بينما تترك لهم حرية التعاطي مع المشروبات ضمن القدر المعقول الذي قد يختاره المرء في حياته اليومية. ومن هنا كانت اباحته للنبيذ مع تقريره العقوبة على الافراط فيه الى درجة ذهاب العقل. والنتيجة النهائية واحدة في الخمر والنبيذ وانما تختلف في اعتبار الخمار آثماً من الناحية الدينية أما النباذ فيشربه حلالاً طيباً. ومن الاعتبارات التي روعيت هنا ان الخمر يتسبب في الادمان بينما لا يسببه النبيذ وهو من أسباب التشدد في الخمر والتساهل في النبيذ.

عملياً، لم يلتزم المسلمون بالتحريم، كما لم تتشدد السلطة الاسلامية في ملاحقة الشاربين، إذا استثنينا عمر بن الخطاب المعروف بانضباطيته الصارمة لا

سيما تجاه سلوك الولاة والقواد. وينقل إلينا ابن سعد في الطبقات توجيهاً لعمر بن عبد العزيز بعدم ملاحقة الشاربين اذا فعلوا ذلك في بيوتهم. وقد اخرج الدارقطني، وهو من ثقات المحدثين، روايات تدل على ممارسة شرب النبيذ المسكر في صدر الاسلام. منها رواية عن عبد الرحمن بن أبي ليلى انه تعشى مع والده عند علي بن أبي طالب فسقاهما ثم خرجا فلم يهتديا في الظلمة فأرسل معهم بمشعل. ولعل ابن أبي ليلى قد استند الى هذه الواقعة في اباحته النبيذ المسكر كما اسلفنا. وفي رواية اخرى يقول النبي: «اذا دخل احدكم على أخيه المسلم فاطعمه فليأكل من طعامه ولا يسأله. فإن سقاه شراباً فليشرب من شرابه ولا يسأله. وان خشي منه فليكسره بالماء». وهذا الحديث مروي عن أبو هريرة، وهو غير موثوق الرواية. لكن الدارقطني أورد أحاديث اخرى في نفس المعنى منها قوله: اذا اغتلمت اوعيتكم فاكسروها بالماء. يعني اذا فارت واشتدت فخففوها.

وقد فرضت الحضارة تناقضاتها على العقلية الدينية فانتشرت حوانيت الخمور في حواضر ومدن الاسلام كما في القرى والارياف وازدهرت صناعة الخمر والنبيذ ازدهاراً لم تعرفه الجاهلية، وكان المسلمون يشربون النبيذ مع الغداء والعشاء. وترعرعت في الشعر العربي خمريات قد لا نجد ما يضاهيها اتساعاً وثراء فنياً في آداب الشعوب الاخرى. وقد تسرب هذا الفن الى ادب التصوف فانتج خمريات صوفية تعاملت مع الخمر بوصفه شراباً مقدساً. وفي الارجح، لم يكن ميسوراً للمتصوفة ابداع مثل هذا الفن لو لم يمارسوه. واستعمل الخمر في التطبيب. وتشتمل دساتير الادوية الاسلامية على وصفات مأخوذة من الخمر. وتحدث الاطباء المسلمون عن منافع الشرب المعتدل واضرار الافراط كما بينوا ما يناسب كل وقت او مكان او موسم مناخي من أصناف الخمور والانبذة.

---

(١) الميسر هو القمار. وفي النص على منافعه أشكال. والارجح أنه يقصد اصنافاً منه كالرهان على الخيل بين فرسانها فقط، والرمي والالعاب. وهي مما استثني من التحريم.

(٢) الانصاب حجارة كانت تنصب حول الكعبة يذبح عليها للاصنام، أي أنها مذبح وثني. والازلام استخارة كانت شائعة في الجاهلية.

يقول المفسرون انه جمع هذه الاشياء مع الخمر والميسر لتأكيد التحريم واظهار ان ذلك جميعاً من أعمال أهل الشرك. فكأنه لا مباينة بين عابد الصنم وشارب الخمر والمقامر. ثم افردهما في الآية الثانية للاشعار بأنهما المقصود في التحريم أساساً... وقد يكون هذا الغرض وارداً عند المشرع. لكن المفسرين دأبوا على اهمال المعايير البلاغية في لغة القرآن. وهي هنا توفر سبباً آخر للجمع بين هذه الاشياء، فالآية تطلبت هذا التسلسل في المعطوفات لكي يتحقق لها التوافق، اذ لو اكتفى بالخمر والميسر فقط لاختل السياق البلاغي. بينما حذفت الانصاب ولازلام من الآية الثانية لأن معطوف الخمر والميسر يكفي لضبط ايقاع الآية. ولو تكررت المعطوفات جميعها لاضطرب النظم وفقدت الآية نبضها الموسيقي الخاص بها. ويجب ان نضع في الاعتبار دائماً أن مؤلف القرآن أديب ومشرع في آن واحد من أجل أن نكون اكثر دقة وضبطاً في فهم أغراضه أو تفسير معانيه.

(٣) الدارقطني، من محدثي القرن الرابع، منسوبٌ الى دار القطن من محلات بغداد الاسلامية، والنسبة مركبة من الكلمتين بعد دمجهما بحذف ال التعريف. وهي من السوابق التي تجيز التوسع في النحت والتركيب في العربية.

تكملة تختص بتقنية الخمور الاسلامية وفنون شربها :

كانت الخمور تخمر في الخوابي والدنان . وتصنع هذه الأوعية من الفخار وتطلى من الداخل بالقار . وكانت تعتق لمدد متفاوتة . وقد افتخر أبو نواس بأنه شرب خمراً عتقت من زمان غير محدود قد يرجع بها إلى بداية الخليقة ! وكان بعضها يطيب بأصناف من العطور والأباريز لكن المدمنين كانوا يفضلون الخمور اللاذعة التي يقطب شاربها كما يقول أبو نواس . وتحفظ الخمور بعد تخمرها في أوعية من زجاج أو معدن لتكون معدة للبيع والاستهلاك . ومن هذه الاوعية القناني والقرابة والقطرميز ، والقرابة ، بتشديد الراء ، معروفة اليوم في العراق وقد ذكرها أبو نواس ، أما القطرميز فمعروف في سوريا الطبيعية لكنه يتخذ للمونة وكان في السابق من أوعية الخمر . قال شاعر اسلامي :

انا لا ارتوي بكأس وطاسٍ فاسقنيها بالزق والقطرميز

والزق وعاء للخمر من الجلد . وتشرب الخمور بكؤوس واقداح من فخار أو معدن أو زجاج . وقد وردنا وصف لكأس من زجاج ينسب إلى أم حكيم وهي أميرة أموية كانت مولعة بشرب الخمر . والكأس أخضر ومفلطح ومقبضه من ذهب وكان يسع ثلاثة أرطال أي قريب من اللتر . وكان هذا الكأس محفوظاً في خزائن الخلفاء وآخر ما وصلنا عنه أنه كان في خزانة المأمون . وكانت الخمور تشرب في البيوت والحوانيت والاديرة ، ويفضل شربها في البساتين والرياض وعلى ضفاف الانهار والترع . كما تقدم في المآدب الرسمية .

وللخمر مرادفات كثيرة في اللغة بعضها مشتق يشير إلى الصفة أو الفعل وبعضها أصلي . من ذلك الراح ، الصهباء ، المدام ، السلاف ، القرقف ، الخندريس والشمول . وهناك اسم «وين» للعنب الاسود ومنها WINE الانكليزية . . . ولشاربها ثلاث مراحل : نشوان ثم ثمل ثم سكران .

العيارين والشطار

في مادة ع ي ر من القاموس المحيط : العيار هو الكثير المجيء والذهاب ، والذكي الكثير التطواف (التجوال) . وفيها أيضاً : العيار هو الاسد . وفي لهجة بغداد الحديثة يقال «عيارة» للتصرف النزق المصحوب بالصخب والصراخ . وهي اشتقاق من عيار على زنة فعالة يفيد الصفة كشجاعة من شجاع وبسالة من باسل . وأصل الكلمة قد يكون من العَيْر وهو حمار الوحش ، الذي يرمز احياناً للقوة والنشاط وسرعة الحركة . ويقول البدو في الجزيرة العربية عن القوي المتمكن الشديد انه : عير والعير الله يقصدون قوي والقوي الله . كما نقول عظيم والعظمة لله . . .

الشاطر في القاموس هو من أعيا أهله خبثاً (أي زعرنة) . وفي اللهجات يوصف به الذكي الحرك الحاذق . ويشتق منه الشطارة على زنة عيارة .

تفيدنا هذه الجملة من اشتقاقات ومعاني الجذرين في لغتي الكتابة والكلام لتكوين فكرة متكاملة ، نوعاً ما ، عن الحالة التي سنبحثها في هذه المادة من قاموس التراث . فقد اطلق وصف العيارين والشطار على افراد جانحين عرفهم المجتمع العباسي ، الذي استعصم في العراق وبغداد ، وجمعوا الى جنوحهم روح المغامرة والاندفاع غير المحسوب ، مع الخفة والظرافة وشيء من الالمعية تأتى لهم في مجرى الثقافة الشاملة التي ازدهرت في مجتمع المدن منذ العصور الاسلامية المبكرة .

للعيـارين والشطـار سلف جاهلي هم الصعاليك، الذين اشتهروا بشمائل مماثلة، كما جمعت بينهم حرفـة كانت تستغـرق مجمـل نشـاطـاتهم وهي السـرقـة وللعيارين سلف آخر، أقرب زماناً، هم الشعراء اللصوص الذين عاصروا الخلافة الاموية واتصلوا بأوائل العصر العباسي(*).

اقتـر ن اسم العيـارين باسم الفتيـان منذ ظهورهم في الحقبة الاولى للعصر العباسي. والفتى بحسب تدرج العمر في العربية هو الشاب في عشريناته. ويأتي طوره بعـد الغـلام. ويشير هذا إلى السن الغالب على العيارين. وقد اشتقوا منه فعـلاً دالاً على مضمـونه وهو «التفتي» أي ممارسة سلوك ونشاط الفتيان العيارين. لكن الفتيان تمايزوا احياناً عن العيارين كما سيأتي.

برز العيارون كفئة متضامّة لأول مرة في حرب الأمين ـ المأمون. ووقفوا الى جانب الأمـين عصبيـة لمدينتهم ضد جيش المأمـون الـذي اعتـبر وه غازياً. وكانوا يقـاتلون نصف عراة وسـلاحهم الا رأس هو المـزاريق والخنـاجـر. ويستفـاد من النصـوص الشعـريـة التي تحدثت عن تلك الحرب ان ظهورهـم كان مفاجئاً لاهل بغداد. لكن هذا فيما يخص اشتراكهم في القتال كفصيل متمايز وذي صفات قتالية خاصة، لان العيارين وجدوا كما بينا، قبل هذه المدة.

مع تطور اقتصاد المدينة العباسية واتساع الهوة بين الفقر والغنى تبعاً لذلك، تفـاقم نشـاط العيـارين وظهروا كسراق محترفين. وقد اتخذ تحركهم شكلين: قطع الطـريق والسطـوعلى الـدور. وكـانـوا يقطعـون الطريق على التجار والمسافرين الموسرين. أما في المدينة فيسطون على منازل الاغنياء. وقد تسلحوا لهذه الافعال بالخناجر والسكاكين.

مارس العيارين نشاطهم بقدر من التنظيم الجماعي أكسبهم شيئاً من صفة

«الحـركـة» . وكـان لهم قادة يديرون عملياتهم . ولم أجد ما يدل على الطريقة التي كانوا يتوزعون بها منهوياتهم . ويبدو أن شراكة عروة بن الورد لم تكن شائعة عندهم اذ لم اقف على مايفيد انهم كانوا يعطون شيئاً للفقراء . لكنهم لا يسرقونهم . ولدينا معلومات هامة ، ولو موجزة ، عن زعيم لهم يدعى عثمان الخياط ، ذكره الجاحظ ولم يعين تاريخه ، ولعله كان في مدته أو قبله بقليل . والجاحظ من كتاب القرنين الثاني والثالث . ولم يكن عثمان خياطاً وإنما لقب بذلك لأنه نقب داراً ليسرقها ثم اعاد بناء الثغرة بعد أن اتم مهمته بطريقة لم يظهر فيها أثر للنقب .

ولعثمان الخيـاط مكـانـة مرمـوقـة في تاريـخ العيـارين لأنه كما يبدو نظم لهم أسلوب عملهم وحياتهم . وله في هذا الخصوص تعليمات وتعاليم تتضمن ما يلي :

١ ـ النهي عن حب النساء والاستماع لضرب العود والاستعاضة عنه بضرب الطنبور. (آلة وترية اخرى) .

٢ ـ شرب نبيذ التمر بدلاً من نبيذ العنب (لم يبين سبب التفضيل) .

٣ ـ عدم لبس العمائم والقلانس ووجوب لبس الاقنعة وعدم لبس الاحذية الثقيلة . (السبب كما يبدو هو وقعها المسموع) .

٤ ـ لعب النـرد دون الشطـرنـج مع التأكيـد على لعبـة الـودع وهي حجارة خضراء كالحصى يلعبونها بالتلقف . وقد اختارها لهم لانها تمرنهم على سرعة اللقف .

٥ ـ اتخاذ الديكة والكلاب والمهارشة بينها لاذكاء روح الشجاعة والدهاء فيهم .

٦ ـ تفضيل أكل الباقلاء (الفول) مع الشرب لرخصها وجواز أكل الفستق والريحان وشم الياسمين إذا اتيح لهم .

٧ ـ ان يتخذوا الغلمان ـ الشبان من العبيد ـ ويعتمدوا عليهم فيما ينوبهم .

٨ ـ ان لا يسرقوا فقيراً ولا امرأة ولا كريماً ولا جاراً ولا يردوا على الغدر بالغدر.

٩ ـ ان يكتفوا اذا سطوا على منزل بسرقة نصف ما فيه ويتركوا النصف لأهله ليعيشوا به.

وقد شرعن عثمان الخياط أفعال العيارين وفقاً لتخريجين: تاريخي وقانوني. في الأول أشار الى أن الغزو هو مبدأ شائع في العلاقات بين الامم وأنه مصدر معترف به لاقتصاد الامة. فإذا جاز ذلك للامم فهو جائز للافراد. ويعني هذا من وجه آخر أن ما يقره القانون العام يجب أن يقره القانون الخاص. فإذا كان القانون العام يعتبر النهب الخارجي مشروعاً فلا وجه لتحريم السرقة على الافراد.

التخريج الثاني يستند الى ان الاغنياء لا يدفعون الزكاة المفروضة عليهم، وان مقادير الزكاة المطلوب دفعها بسبب ذلك قد تراكمت عليهم فاستهلكت معظم أموالهم. وبهذا يكون اخذ اموال الاغنياء حلالاً، إن لم يكن واجباً بوجوب الزكاة، لانها في الحقيقة لم تعد ملكاً لهم وإنما هي حصيلة زكاة غير مدفوعة. ويجد القارىء في هامش الحلقةبيتين لابو نواس يشيران الى هذا المعنى. ولا أدري أيهما أخذه عن صاحبه أبو نواس أم عثمان الخياط لعدم توصلي الى معرفة الأسبق منهما. ويمكن الافتراض على أي حال ان هذا التخريج كان شائعاً في زمان أبو نواس لأن العيارين سبقوه الى الظهور بأزيد من نصف قرن.

وللعيارين مبادىء أخلاقية يتألف منها انضباطهم. وقد شرع بعضها عثمان الخياط في تعاليمه التي اوجزناها. لكنه يبدو متزمتاً بعض الشيء عندما ينهاهم عن الحب. ولا شك في أنهم لم يطيعوه لأنهم شبان مستغرقون بالنشاط الحسي. ويمكننا أيضاً استبعاد احتمال تمسكهم التام بتقنين السرقة تبعاً لتعاليمه لانها تتطلب إرادة صلبة لا تتوفر عادة الا في الامثولات. لكن التزاماتهم الاخلاقية كانت متينة بوجه عام. وقد نالت شمائلهم اعجاب بعض الفقهاء المتنورين ممن ضمتهم حركة المعارضة في القرنين الاول والثاني. ولسفيان الثوري، وهو من أميز هؤلاء، توجيهات لزملائه دعاهم فيها الى التعلم من الفتيان. وكان يرى أن

الفقيه الامثل هو من يبدأ حياته بمعاشرة الفتيان لكي يتهذب بطباعهم فتكون له مثل اخلاقية راسخة. ولا تعني المعاشرة أن يشاركهم في أعمال السرقة وانما في أسلوب حياتهم ونمط علاقاتهم.

نشط العيار ون في المدن الكبيرة. لكن حضورهم الاكثف والاوسع كان في بغداد. وكانت لهم وشائج مع العوام من أهلها لانهم كانوا لا يسرقونهم أو يعتدون عليهم. ولعلهم وجدوا في اخلاقياتهم نقيضاً منشوداً لسلوك الدولة القمعي المنفلت من ضوابط العرف والشريعة. كما كانت نشاطاتهم الموجهة ضد الاغنياء من التجار ومسؤولي الدولة تحظى باعجاب العامة، المناوئة بحكم وضعها الطبقي لهاتين الفئتين. وكان نفوذهم يشتد مع ضعف الخليفة واتساع الاضطراب السياسي حيث تتهيأ لهم ظروف الظهور علناً. وكانت لهم جولات في الدفاع عن بغداد ضد غزاتها بالتعاون مع العامة. وربما سيطروا على المدينة في بعض الاحيان. وأورد ابن الاثير (حوادث ٤٠٥ هـ من الكامل) ان زعيماً لهم يدعى البرجمي (ضم الباء والجيم، نسبة الى قبيلة عربية قديمة) بسط نفوذه على بغداد بدعم من أهلها وأنهم ثاروا على خطيب الجمعة في الرصافة وألزموه بأن يذكر البرجمي في خطبته بدلاً من السلطان.

سار قطاع الطرق في الاقاليم الاسلامية على نهج العيارين الاخلاقي، فكانوا يقتصرون على مهاجمة القوافل ولا يتعرضون للافراد إلا اذا كانوا من التجار. لكن انضباطهم لم يكن في مستوى مثيله العياري. وكان افراد منهم يرتكبون جرائم قتل غير مبر رة. وكان الكثير من قطاع الطرق في المشرق من الاكراد وكان فيهم شيعة. وقد حافظ قطاع الطرق الاكراد على اخلاقياتهم الموروثة الى حقبة قريبة فكانوا لا يسرقون النساء ولا المسنين ولا الفقراء. وقد استفاد التجار من هذه الشمائل فكانوا يسير ون نساء مع قوافلهم العابرة لكردستان حتى يتحاشوا هجوم قطاع الطرق. (للمجتمع الكردي بجملته مُثل اخلاقية

كهــذه توارثهــا الاكــراد حتى السنــوات الاخــيرة حيث بدأت تتخلخـل بظهــور البرجوازية الكردية كطبقة تابعة ومشوهة التركيب) .

وكــان للعيــارين قسـط من المعـرفـة الشــائعــة في المدن الاسلامية . وتروي المصــادر وقــائـع من حواراتهم مع مســروقيهم تدل على تمكن بعضهم من الفقه أو الادب . وكان بعض الشيعة منهم يحفظون قصيدة دعبل الخزاعي «مدارس آيات» التي كان حفظها وقراءتها من المستحبات عند الشيعة . ومن الجدير ذكره أن دعبل كان في صباه عياراً . وقد ارتكب جريمة قتل ضد صير في أراد سلبه . ثم تحول من العيارة الى التشيع وأمضى بقية حياته متشرداً يهجو أهل الدولة ويرثي أهل البيت .

لا حقت السلطـة العيــارين كما تلاحق حركــات المعــارضــة . ولكن بقسوة أقــل ، لأن عدم انتظـامهم في حركــة منظمة ومؤدلجة قلل من خطرهم السياسي . وفي عهــد النــاصــر لدين الله (٥٧٠ ـ ٦٢٢ هـ) نفــذ مشــروع ضخم لاحتــوائهم صممــه هذا الخليفـة الـذي كان طامحـاً لاسـترداد سلطـة الخلافة على الاقاليم . فشكلت منظمـة للفتـوة تديـرهـا الـدولـة ضمت اليها شبان مدينة بغداد وجوارها ووضعت لها تعليـمات وتعـاليم صارمـة لضبـط العضوية وانضباط الاعضاء . وقد قسم الفتيان الى ثلاثة أصناف : كامل الفتوة ، ناقص الفتوة ، عديم الفتوة . الاول هو الفــاضــل المتمتـع بالشيم المحمودة ، والثاني هو من يجمع بين الخصال الصالحة والفاسدة أما الثالث فهو الشرير . ولا تقبل عضوية هذا الاخير في المنظمة .

وكان انضمام الفتى يتم بمراسم تؤدى بحضور أعضاء فرع المنظمة المحلي يقوم عريفهم في اثنائها بشد المنتمي الجديد . ويقصد بالشد تحزيمه بنطاق الفتوة . وهــو ما يتميـز به الفتى المنظم عن سواه . وللفتيــان التزامات تنظيمية يتوقف عليها استمــرار عضـويتهم كما كانت تنظـم لهم برامـج تدريب رياضي وعسكري . ومن فعالياتهم الأساسية كان التدريب على رمي البندق وهو مقذوفات في حجم البندقة من حجر أو معدن تطلق من آلة تتألف من سبطانة ووسيلة اطلاق وعملها يشبه من



حيث الأساس عمل البنادق النارية (الاسم الحالي للبندقية مأخوذ من البندق. وأقدم استعمال له مرّبي في «ألف ليلة وليلة» وقد يكون ورد في مصادر أقدم لم أتوصل إليها بعد).

احرز مشروع الناصر لدين الله نجاحاً ساحقاً وتشكلت منظمة شبابية كبرى تحت إشرافه مكنته من السيطرة على حركة العيارين وتسخير طاقات الشباب لاهدافه. وأثار المشروع اصداء بعيدة عن بغداد بعد ان سعى الخليفة لتعميمه على الاقاليم الاسلامية التي كان له عليها نفوذ روحي وادبي فقط. وقد وجدت في الشام تنظيمات مماثلة للاحداث وهو الاسم الذي اطلق هنا على الفتيان. وكان حكام الاقاليم يطلبون حزام الفتوة من الخليفة تعبيراً عن ولائهم له. على أن أهم ماوفره هذا المشروع هو ايجاد منظومة مقاتلة كانت تعمل كقوة احتياطية في حال تعرض المدينة للغزو. وفي وقت لاحق تصدى أهل بغداد، بتنظيم مقارب كما يبدو، للغزو المغولي الاول الذي وقع في أوائل خلافة المعتصم فدحروه بالتعاون مع الجيش النظامي، الذي لم يكن قادراً وحده على صد الغزاة.

كذلك ساهم تنظيم الفتوة في تحسين تنشئة الشباب والحد من مشاكل المراهقين بزجّهم في النشاطات الاجتماعية والرياضية. ومن المستبعد أن يكون قد أملته اعتبارات سياسية موجهة ضد معارضة مفترضة، لأن القوى السياسية، المتمثلة رئيسياً بالفرق الاسلامية، كانت حينذاك في طور الانحسار. وفي الواقع، لم يكن غرض الناصر لدين الله يتعدى هنا طموحه الى استرداد سلطته على الاقاليم. وهو ما اخفق فيه لأنه كان يسبح ضد التيار.

ارجع الفتيان تنظيمهم الى علي بن أبي طالب، اسوة بمعظم التنظيمات والنحل في العصور الاسلامية، واستندوا في ذلك الى حديث «لافتى الا علي». وكان علي هو فتى الاسلام بالمعايير التي تنظم حركة الفتوة وكان عمره حين استقر الاسلام وانتهت حروبه الاولى، التي لعب فيها دوراً رئيسياً، لا يتجاوز الثلاثين.

كتبت في حركـة الفتيـان وتنظيمات الفتوة مؤلفات مكرسة لها. وعني بعضها بأصـول رمي البنـدق والتدريبات العسكرية. ومما وصلنا منها كتاب «الفتوة» لابن المعمار الحنبلي حققه ونشره في بغداد عام ١٩٥٨ مؤرخها الراحل مصطفى جواد. والكتاب هام جداً في هذا الباب ونأمل أن يعاد نشره بتحقيق المؤرخ المذكور، وهو من أدق وأوثق المحققين، لأن الكتاب لم يلب الغرض من نشره بسبب طبعه في العراق.

---

* تراجع حول «الشعراء اللصوص» دراسات عبد المعين الملوحي التي نشرت متسلسلة في مجلة مجمع دمشق. بدءاً من عام ١٩٨١.

** ابو نواس يهدد بسلوك درب العيارين:

سابـغـي الـغـنـى امـا نديـم خليفـةٍ ... يقـيـم سواء او مخيـف سبيـل

ليـخـمـس مال الله في كل فاجـر ... وذي بطـنـة للطـيـبـات أكـول

مخيف سبيل: قاطع طريق، يخمس مال الله: يأخذ خمسه.

الحجاب

كانت المرأة في الجاهلية تستر شعرها بالخمار (خاء مكسورة) وتدليه على كتفيها أو ظهرها. ويبقى وجهها وصدرها مكشوفين. وكانت تتزين بالحلي من الذهب أو الفضة وغيرها. وليس لدينا ما يدل على انها كانت تلبس ثياباً قصيرة يظهر منها أعلى الساق أوأعلى الذراع. والزي المشترك لنساء الشرق القديم يكون طويلاً وفضفاضاً في المعتاد. لكن الاقدام وشيئاً من الساعد كانت تظهر عاطلة أو محلاة. وقد استمرت المرأة على هذا الزي بعد الاسلام حتى السنوات المبكرة من الهجرة الى المدينة. ثم جاء الامر بالحجاب.

والحجاب فرض بآيتين. الاولى هي الآية ٣١/نور: «وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن الا ماظهر منها. وليضربن بخُمرهن على جيوبهن....».

في هذه الآية امر بستر الصدر يؤديه قوله: وليضربن بخمرهن (جمع خمار) على جيوبهن. والجيب بحسب اللغة القديمة هو الزيق الذي ينكشف منه الصدر. والمقصود هو إسدال الخمار الذي يغطي الشعر على الصدر حتى يغطيه. أما الاستثناء الذي نصت عليه الآية بقولها: «إلا ما ظهر منها» فلم يتضمن تعييناً للاجزاء التي يسمح بكشفها. لكن الفقهاء والمفسرين حصروها في الوجه والكفين والقدمين. وهو على أي حال منطوق عام يمكن ان يشمل ماجرت العادة أوما

اقتضت الضـــرورات بكشفـــه . ويتعلق الاستثنـاء ايضـاً بما يسمح باظهـاره من الـزينـة . والـزينة مفهوم غير مقيد اذ يدخل في عدادها الحلى والزواقة (المكياج) . والحـلي كانت في الغـالب الأسـاور والقلائد، والخلاخيل والخواتم . أما الزواقة فما يزين به الوجه . والستر لايختص بالحلى وانما بمواضعها . ويمكن للقلادة ان تدلى فوق الثيـاب السـاتـرة للصـدر لكن الاسـاور والخـلاخيل والخواتم انما تلبس فوق الاجزاء العارية . وفي غزلية مشهورة لخالد بن يزيد في رملة بنت الزبير تحدث عن مشي النسـاء بخـلاخيلهن وانـه تطلع اليهن عسى ان يرى حبيبتـه بخلخـالهـا أو قلادتها . ولا يشمل الستر زينة الوجه . وأورد الغزالي في «احياء علوم الدين» مأثوراً يقـول أن أحب طيب الـرجـال ماظهر ريحه وخفي لونه وأحب طيب النساء ما ظهر لونه وخفي ريحه .

الثانية الآية ٥٩ / احزاب ونصها : «يا ايها النبي قل لازواجك وبناتك ونساء المؤ منـــين يدنـــين عليهن من جلابيبهن ذلـك أدنى ان يُعـرفن فلا يؤ ذين . . . » . ويتفق المفسـرون على أنهـا جاءت بعـد حوادث تعـرضت فيهـا النسـاء الحـرائـر لمضـايقـات الفتيـان في المـدينـة . وكان هؤلاء يلاحقون الجواري (الإماء) لكن عدم التـمايـز بين الفئتـين من النسـاء جعلهم يتحرشون بأية امرأة فاشتكت الحرائر الى اهـاليهن فجـاءت الآيـة تأمـرهن بحجاب اضافي يميزهن عن الاماء . وهو ما تصرح به الآية «ذلك أدنى ان يعرفن فلا يؤ ذين» . وكانت وسيلة القرآن الى ذلك هي «إدناء الجلابيب» .

وبـين المفسـرين كما اللغـويـين خلاف حول معنى الجلبـاب . فقـد فسروه بالخمار أو الملحفة أو القناع أو الثوب الذي يستر البدن من أعلاه الى أسلفه أو ثوب أوسع من الخمار ودون الرداء أو كل ثوب تلبسه المرأة فوق ثيابها . واختار القرطبي في «احكام القرآن» انه الثوب الذي يستر كل البدن . ولاختياره شاهد في قول المتنبي عن البـدويـات» حمر الحلى والمطايا والجلابيب» لأنه أراد الملابس وليس مجرد الخمار أو الـرداء . وهـذا المعنى هو المعـروف اليـوم في صيغـة «جلابية» وهي ثوب فضفاض

طويل تلبسه المرأة أو الرجل في شتى البلدان العربية. على أن المفسرين والفقهاء اخذوا الآية على أنها أمر بستر الوجه كعلامة تميز الحرة عن الجارية. وبهذا التفسير تكون الآية ٥٩/ احزاب ناسخة للآية٣١/ نور، غير أن التفاسير لم تنص على

ذلك. وقد تابعت أقوال المفسرين فوجدتهم عند تفسير الآية الاولى يتحدثون عن كشف الوجه وحين يتناولون الآية الثانية يتحدثون عن ستره، دون أن يلتفتوا الى التعارض بين التفسيرين. وهذه مشكلة صعبة الحل منشأ ها تلك العبارة العائمة في الآية الثانية «يدنين عليهن من جلابيبهن». لكن في الآية شيئاً واضحاً هو التعليل الذي اعطته للامر بادناء الجلابيب. وسنعود اليه بعد قليل. ونود أن نشير هنا الى أن حجاب الوجه فرض على النساء في العصر العباسي / الاندلسي بقدر ما يخص الحرائر. اما قبل ذلك، أي في القرنين الأول والثاني، فالروايات متضاربة. وقد اشارت بعض مصادر التفسير الى ان نساء المدينة حجبن وجوههن بعد الآية ٥٩/احزاب. وعلى هذه الرواية اعتمد المتشددون من الفقهاء في حجاب الوجه. لكن مصادر الحياة الاجتماعية في صدر الاسلام والأوان الاموي تفيد أن النساء كن في الغالب مكشوفات الاوجه حتى في الطواف حول الكعبة. وهو ماصير موسم الحج موسماً للحب جعل عمر بن أبي ربيعة يقول:

ليت ذا الحج كان حتماً علينا كل شهرين حجة واعتمارا.

ولابد على أي حال ان تكون الآية ٥٩/ احزاب قد أمرت بحجاب اضافي للحرائر لا نعرف طريقته بالضبط. وتقول التفاسير ان الاماء كن، شأن الجاهليات، يكتفين بالخمار للرأس والدرع للصدر. وهو ما امرت الآية الأولى باسدال الخمار عليه لتغطيته. والمتفق عليه أن الجواري غير مشمولات بحكم الحجاب. وتخبرنا مصادر التفسير ان عمر كان يتشدد في منعهن من التحجب كما تردنا رواية لابن سعد أن عمر بن عبد العزيز أمر ان لا تلبس أمة خماراً ولا يتشبهن بالحرائر - انظر ترجمته في «الطبقات» - ويفهم من هذا ان الجواري كن يتطوعن

أحيانـاً للتحجب تشبهـاً بالحـرائر (مما يحصل عادة لدى الفئات السفلى التي تنزع لتقليـد الفئـات العليـا بتأثـير وَهَم التحضـر)(*). والعلة في تشدد العمرين في هذا الشأن هي ضبـط سلوك الحـرائـر وصيـانتهن لأن الجـواري كن منفلتـات لعـدم انتســابهن الى عوائــل. لكن هذا التمييــز في الحجـاب له جذور في الحضـارات السـاميـة الأقـدم. فقد الزم القانون الآشوري الحرائر بحجاب يشمل الرأس عند الخروج من بيوتهن ومنع الجواري من ذلك. ولا أعرف العلة في هذا الامر وما اذا كان قد اريد به نفس الغاية التي توخاها المشرع السامي اللاحق.

كذلك يمكن الاستنتاج من حكم الآية ٥٩/ احزاب ان الحجاب لم يفرض للتحـرز من فتنـة النسـاء للرجال. فمصدر هذه الفتنة هو الجواري في المقام الاول لأنهن في الغالب أجمل من الحرائر وأكثر اثارة. ان هذا ما أدى بالمفسر الاندلسي أبو حيان صاحب «البحر المحيط» الى مخالفة زملائه المفسرين والقول بعموم الحجاب للحرة والأمَة. وقال ان الفتنة بالاماء اكثر. لكن تفسير أبو حيان هو بمثابة اجتهاد في موضـع النص، الـذي اعطى تعليـلاً صريحاً للحكم يحصره في تمييز الحرائر عن الجـواري. وهـو متعارض أيضاً مع تطبيقات الآية في صدر الاسلام. ولا شك أن الغـرض لو كان منـع الفتنـة لكـان الامـر بالتحجب عاماً، بل ولكان المطلوب من المشرع ان يتشدد في حجب الجواري ويتساهل في الحرائر.

ان الخـوف من الفتنـة هو الاعتبـار الـذي راعته الآية ٣١/ نور في نهيها عن ابـداء الـزينـة ـ التبـرج في اصطـلاح القرآن ـ وأمرها بستر الشعر والصدر. وهذه الآية هي في الواقع آية الحجاب الاصلية وفيهـا تتعين حدوده غير المقيدة بوضع أو زمن لانها صدرت عن التحسس ضد الاغراء لدى المشرع الاسلامي.

وقـد استثنيت من قيـود الآيـة فئـة من النساء ذكرت في آية لاحقة من نفس السـورة برقم ٦٠ وهـذا نصهـا: «والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً فلا جُنـاح عليهن ان يضعن ثيـابهن غير متـبرجـات بزينـة وان يستعففن خير لهن».

الجناح بالضم هو الاثم والحرج، وتميل التفاسير الى ان اصطلاح القواعد من النساء يراد به المرأة في سن اليأس وما في حكمه مما يوقف حاجة المرأة الى الرجل ولا يجعل حالها من جهة اخرى مثيراً لشهوته. والآية تنص على اعفاء هذه الفئة من النساء من القيود التي فرضتها عليهن الآية السابقة. وهو ما عليه المفسرون في جملتهم. ويستفاد من هذا الاعفاء أن الآية الاصيلة مختصة بالنساء في سن محددة هي التي يكن فيها مستعدات أو قابلات للفعل الجنسي. بينما يستدل من الآية الاخيرة جواز خروج المرأة التي تعدت هذا الدور حاسرة سافرة.

لم يلتفت الفقهاء الى موقوتية حكم الآية ٥٩/ احزاب أي كونه متوقفاً على وجود الجواري. كذلك لم يطبق حكم الآية ٦٠/ نور فيما يخص النساء القواعد فعاشت المرأة المسلمة تحت الحجاب من صباها حتى شيخوختها. ويصطدم التعامل مع الاولى بعاملين: افتراض ابدية الاحكام الشرعية استناداً الى حديث غير موثق يقول ان حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة، وكون الخطاب الالهي قد انطلق من قرار آخر هو الوجود الابدي للرق. غير اننا نجد في تجاوز حكم الآية الاصلية للحجاب ٣١/ نور والآية ٦٠/ نور مؤثرات أبعد من مجرد الوقوف عند أبدية النصوص. ويسعني أن أتلمس من بين هذه المؤثرات وفي مقدمتها عامل الدوغما الدينية التي تعززت كخط سائد في الاستذهان الديني للمسلمين. ومن الملحوظ هنا ان المجتمعات المؤدلجة تزداد انغلاقاً مع ترسخ سلطتها السياسية القائمة على العقيدة. ومن دون ان نهمل الخروقات التي يقوم بها المراطقة تحت مؤثرات من نمط آخر فإن فعل الدوغما غالباً ما يتضخم في مثل هذه المجتمعات على حساب النص المقدس نفسه. وقد تم تجاوز توجيه عام للنبي محمد بعدم الغلو في الدين بفعل الدوغما. ويسبب ذلك اشكالات كبرى للاصلاح الديني تجعله متعذراً دون تدمير الاسس نفسها. وهو ما يصدق على مشكلة الحجاب في وضعها الراهن.

(*) مثال حول تقليد الفئات الدنيا للفئات العليا:

كانت نســاء بغـداد في الجيـل الفـارط يضعن على وجـوههن الـبرقـع الفـارسي المسمى (بوشي). وكانت نساء ريف العاصمة، الذي نشأت فيه، والمسمى بالكرادة (فتح الكاف وشد الـراء) لا يتـبرقعن على ديـدن نســاء الفـلاحـين والبدو. ولكن الموسرات من نساء الكرادة كن يقلدن نســاء بغـداد فيلبسن البـوشي وذلك للاشعار بأنهن قد قطعن خطوة نحو التحضر يتقدمن بها على أقـرانهن الفقـيرات. ويخضـع هذا التصـرف، وقـد لاحظتـه في صبـاي، لنفس الدافع السيكـو ـ اجتـماعي الـذي كان يكمن وراء تشبه الجواري بالحرائر في الحجاب، رغم أن منطق التحرر وبالتالي منطق التمدن هو في هذه النقطة مع الجواري لا الحرائر ومع الكراديات لا البغداديات.

التشيّع

الشيعة في اللغة أنصار المرء. وفي القرآن: «هذا من شيعته وهذا من عدوه». وقد شاع الاسم في أوائل الاوان الاموي علماً على أنصار واتباع علي بن أبي طالب. أما بدايته في التاريخ فتتصل بعهد النبوة في المدينة، وفي وقت متأخر نسبياً من هذا العهد، حيث طفقت نذر الانقسام تظهر بين الصحابة. وكانت شخصية علي قد برزت منذ الحرب الأولى في بدر وتعاظمت مكانتها مع الحروب اللاحقة التي كانت له فيها أدوار بدت حاسمة أحياناً. وكان علي قد أظهر الى جانب ذلك ميلاً مبكراً نحو الفقراء والضعفاء ساعده على أن يكون محط انظار فقراء المسلمين وذوي المكانة الاجتماعية المتدنية فيهم، مع نفر من محبي العدل المتمسكين بتقاليد الجاهلية في هذا المنحى. وكان من أميز هؤلاء عمار بن ياسر، وكان في مرتبة عبد، وأبو ذر الغفاري وكان من متشردي غفار وفقرائها وروزبه العبد الفارسي الذي سمي سلمان، والمقداد وهو عبد سابق وحذيفة بن اليمان، من محبي العدل وكان أبوه حليفاً[1]. وهؤلاء هم مؤسسو التشيع الذين سماهم الشيعة أركان أربعة ـ مع الاختلاف بين المقداد وحذيفة.

وتبلور التكتل حول علي عند السقيفة . ثم تطامن واسترخى في خلافة عمر، لكنه عاد فاشتد في خلافة عثمان . وهو الذي قاد التحرك المسلح ضد هذا الخليفة والذي انتهى بقتله واستخلاف علي . وهذه هي المرة الاولى التي يحكم فيها الشيعة، ولكن ليس كفرقة وانما كفريق من المسلمين جمعهم الصراع ضد الارستقراطية الاسلامية المستجدة . وقد انشق هذا الفريق في صفين، حيث تطورت البذرة الخارجية القديمة الى فرقة . والخوارج هم أول الفرق الاسلامية ظهوراً، أما الشيعة فإن انتظامهم كفرقة لم يتكامل إلا بعد مقتل علي واستسلام ولده الحسن مما اضطر انصاره الى العمل السري في مواجهة القمع الشديد الذي فاجأهم به زياد بن أبيه، حاكم العراق لمعاوية . والشيعة بذلك أول تنظيم سري في الاسلام (الخوارج لم يأخذوا بالنشاط السري إلا في برهة متأخرة).

استعصم التنظيم الشيعي في الكوفة وكانت له فروع أقل فعالية في البصرة . واعتمد التنظيم حينذاك على خلايا سرية لعبت فيها النساء دوراً ملحوظاً . وانتفض الشيعة اثناء ذلك بقيادة حجر بن عدي في الكوفة فقمعت انتفاضتهم بقسوة . ثم عادوا الى سريتهم حتى وفاة معاوية فتحركوا في الكوفة تلك الحركة التي توجت بهزيمة كربلاء . وكان من نتائج هذه الهزيمة التي اقترنت بالمأساة المعروفة ان اخلد جناح من الزعامة الشيعية الى الصمت وتخلى عن السياسة الى العبادة والفقه . وقد تصدر هذا الاتجاه علي زين العابدين وهو الابن الوحيد للحسين الذي نجا في كربلاء . وصار سلوك زين العابدين - الذي اكتسب هذا اللقب من إفراطه في العبادة - نهجاً مشتركاً لاحفاده من الائمة الاثني عشر الذين اتبعوا خطاً سلمياً في الدفاع عن قضيتهم ضد الامويين والعباسيين.

في المقابل، ظهر اتجاهان متطرفان أحدهما على يد المختار والآخر على يد زيد بن علي زين العابدين . وقد عرف الاول بالكيسانية واتسم بالغلو في آل البيت وآثار لاول مرة عقيدة الامام الغائب . لكن المختار نفسه، لم يكن عقائدياً صرفاً فهو سياسي ومقاتل في المقام الاول . وقد تمكن من قيادة الشيعة في الكوفة والاستيلاء



على الحكم لمدة قصيرة. وكانت هذه ثاني تجربة للسلطة عند الشيعة بعد خلافة علي. وبعد اندحار سلطة المختار انكفأ الكيسانية الى التبشير بعيداً عن السياسة. اما حركة زيد فاتسمت بالاعتدال في العقيدة والتطرف في السياسة. وقد خاض زيد معركة غير متكافئة في الكوفة ايام هشام بن عبد الملك، انتهت بمقتله وتشتت أصحابه. لكن حركة زيد استمرت بعده وأخذت شكل التنظيم المنشق عن الزعامة التقليدية للشيعة. وهو التنظيم الذي سمي «زيدية». وقد تصدر الزيدية عدداً من الحركات المسلحة ضد الامويين والعباسيين استمرت طيلة القرنين اللاحقين.

وفي غضون الاوان الاموي وأول العصر العباسي نشزت اتجاهات متطرفة اخرى تندرج تحت مصطلح «غلاة» وكان لها اثرها في التمهيد لظهور واكتمال المذهب الباطني. وكان ظهور الغلو في تلك الآونة ارتكاساً للاخفاقات الدامية التي مني بها الشيعة. أما مادته الفكرية فهي نتاج آخر للوعي الديني المتجذر عميقاً في العالم الاوراسي[٢].

الاتجاه الاكثر تطرفاً مثلته الحركة الاسماعيلية التي انشقت عن الاثني عشرية بعد الامام السادس «جعفر الصادق». وقد أسست الاسماعيلية الأولى تنظيماً سرياً واسعاً ومعقداً جعلته في مستوى العالم الاسلامي. ثم انطلقت منه الى الظهور المسلح بالشكل المعروف في تاريخها. وعلى يد الاسماعيلية اخذ المذهب الباطني كامل أبعاده، ثم تطور الى غايته القصوى المتمثلة في نسخ الشريعة.

ان الامامية الاثني عشرية والزيدية والاسماعيلية هي الفرق الارأس للتشيع. وقد تمسكت الاولى بأمامة اثني عشر أولهم علي وآخرهم المهدي الغائب. والثانية بامامة من يحمل السلاح دون التقيد بالتسلسل الاثني عشري. والثالثة

تشترك مع الاثني عشرية بامامة ستة آخرهم جعفر الصادق ثم تسلسل الامامة في اسماعيل واحفاده دون تقيد بالعدد.

وقد بدأت الزيدية تحركاً مسلحاً ظهر كرد فعل على مسلك الزعامة الشيعية بعد الحسين وتآلفت مع المعتزلة في أطوارها المبكرة فكانت حتى النصف الاول من القرن الثالث حركة مختلطة للمعارضة السياسية والفكر العقلاني. لكن اعتدالها في التشيع انتهى بها الى السلفية. وهي في ادوارها المتأخرة لم تعد تتمايز عن أهل السنة الا بالولاء لأهل البيت. الاثني عشرية سلكت كما بيّنا خطاً سلمياً أخلدت فيه الى التبشير والعبادة، لكنها تمسكت بنمط من التشيع يقترب من الغلو ولو دون أن يصبح باطنياً. وقد أضفى ذلك عليها اتجاه مزدوج يتألف من سلفية فقهية وغلو في التشيع، وهذا الغلو هو ما أوجد حالة استقطاب مستعصية بينها وبين بقية المسلمين.

عبر الشيعة الاوائل عن نزعة اجتماعية مناهضة للاستبداد في السياسة والاكتناز في الاقتصاد. وكانت شعارات الحسين وحفيده زيد تدور حول هذه المعاني. وهو ما عبرت عنه كذلك هاشميات الكميت التي فضحت المظالم الاجتماعية في ظل الامويين. والكميت من أخطر شعراء الشيعة وفيه تتجلى صورة المناضل الاجتماعي المتشيع الذي تماهى ولاؤه لعلي وأولاده بالولاء للفقراء والمظلومين. لكن هذه الصورة سرعان ما تغرق في خضم العقيدة فيصبح الشيعي هو من يحب أهل البيت ظالماً كان أم مظلوماً. ويمكن ان نضع على هذا الخط مسلك الابن الثالث لعلي بن أبي طالب وهو محمد بن الحنفية. وكان محمد شديد الحب والولاء لوالده لكنه لم يشارك في النشاط السياسي للشيعة وكانت له علاقات طيبة مع الخلفاء الامويين الذين كانوا يغدقون عليه الاموال. وثمة مثال آخر نجده في الشاعر كُثيّر عَزّة، المعاصر الأسن للكميت. وكان كثير كيسانياً مغالياً لكنه كان صديقاً للامويين. وكان هؤلاء يقربونه رغم مجاهرته بالتشيع. وقد صار هذا المعيار من مسلمات الشيعة الاثني عشرية رغم ان بعض الاقوال المنسوبة الى المعصومين

تصرح بخلاف ذلك. **لكن الانشاق الزيدي كان يحمل معه بعداً اجتماعياً مماثلاً** للضعفاء استمر يؤثر في الحركات الزيدية. وكان من ثماره دولة طبرستان التي اقامها رعاة وفلاحو هذه المقاطعة بقيادة الحسن بن زيد، من احفاد زيد الاول وذلك عام ٢٥٠ هـ. أما الانحياز الاشد للفئات المسحوقة فقد تمثلته الحركة الاسماعيلية وجناحها القرمطي الاكثر جذرية. على أن بقاء الاثني عشرية في خط المعارضة، ولو السلبي، كون لدى اتباعها تحسساً ضد السلطة، وبالتالي، استعداداً للخروج عليها استمر حتى العصر الحاضر. وقد ساعد هذا في نفس الوقت على امتلاك الاثني عشرية جانباً من الحضور الثقافي طوال العصور الاسلامية وبعدها. وعلى العكس من ذلك ساعدت تجربة الحكم المديدة وفي وسط شديد التخلف (اليمن) على تحلل الزيدية سياسياً وثقافياً.

تقاسم التشيع حركة المعارضة في الاسلام مع الخوارج. وقد اندمجت فيه حركة الفقهاء في القرنين الأول والثاني والنشاط المعارض للمعتزلة في صدر العصر العباسي. وكان الفقهاء في تلك الحقبة محسوبين على ملاك التشيع السياسي دون أن يشاركوا الشيعة في معتقداتهم. بينما انضم المعتزلة الى حركة الزيدية في البصرة بقيادة ابراهيم بن عبد الله بن الحسن ضد المنصور. ولما نشطت الاسماعيلية في وقت خفتت فيه تحركات الخوارج أخذ التشيع يشغل ساحة العمل المناهض للخلافة العباسية في مجمل انحاء الاسلام. والاسماعيلية هي أكبر الفرق الاسلامية وأوسعها انتشاراً اذ كانت شبكة تنظيمها تغطي معظم الحواضر والمدن والارياف.

وتركت النزعة المعارضة للتشيع تأثيراتها على اتجاهه الفكري والديني. وقد ترعرعت العقيدة الشيعية في وسط مناهض للاسلام الرسمي الذي كان ايديولوجية السلطة في الأوان الاموي والعصر العباسي. وكان من نتائج ذلك معاداة الشيعة للصحابة، المقدسين في الاسلام الرسمي، واعتمادهم في رواية السنة النبوية على العدد المحدود من الصحابة المشايعين لعلي، مع اعتبارهم من

السنة نفسها مأثورات الأئمة التي امتلكت لديهم نفس قوة المأثور النبوي. وأثار الشيعة جملة من الاطروحات الهرطقية استهدفت في الاساس خدمة وضعهم السياسي. ومن ذلك القول بأن القرآن محرف وأن الصحابة نزعوا منه آيات تحدثت عن فضائل علي أو نصت على استحقاقه الخلافة. وقولهم بوجود مصحف آخر يختلف عن القرآن المعروف سموه مصحف فاطمة. ومن هذا الغرار أيضاً تصرفهم في تفسير القرآن تبعاً لمطالب التبشير بدعوتهم. وقد فسرت على هذا النحو جملة كبيرة من الآيات بطريقة اعتباطية بدا أنها تريد أن تجعل من القرآن كتاباً شيعياً. كما ظهر لدى الاثني عشرية اتجاه لاعتبار النبوة مستمرة وذلك من خلال الولاية المتوارثة في الاثني عشر. وتصرف الاثني عشرية في بعض العبادات والشعائر. ومن أخطر ما فعلوه هنا تقليصهم مواقيت الصلاة الخمسة الى ثلاثة. وهم يؤذنون ثلاث مرات في اليوم بدلاً من خمسة. وكذلك الغائهم صلاة الجمعة.

وكانت للشيعة علاقات مع زنادقة الحقبة العباسية الاولى بلغت يوماً ما حد التداخل في النشاط السري. وإلى هذا تشير كلمة تنسب الى المهدي العباسي الذي تخصص بمكافحة الزندقة: «ما فتشت رافضياً الا وجدته زنديقاً». وقد جمع فريق من الادباء والمثقفين المسلمين بين الزندقة، أو الاستخفاف، وبين الولاء لآل البيت. ويمكن ان نضع في هذا العداد كل من بشار بن برد وأبو نواس وابان اللاحقي وجحظة البرمكي وديك الجن الحمصي. وكان للمتوحد أبو العلاء تقدير خاص لعلي وأولاده لم يبلغ به الولاء، لأن وعيه الفلسفي القى به بعيداً عن التمذهب.

وبلغ التعارض مع الاسلام الرسمي خط القطيعة على يد التشيع الاسماعيلي. فالاسماعيلية قالت بنسخ الشريعة، وكان هذا يعني بطلان الاحكام الشرعية في المعاملات والعبادات. واذ لم يستطع الاسماعيلية اجراء مبادئهم كلها في الدولة الفاطمية لانها قامت في وسط سلفي رافض لها، فقد جاهروا بها في مجالات نفوذهم الصغيرة كما فعل القرامطة في شرقي الجزيرة العربية واسماعيلية

ألموت في ايران واسماعيلية الشام بعد الفاطميين. وكان القرامطة والاسماعيليون في هذه البقاع لا يزاولون العبادات. وقد استجابت الاسماعيلية بذلك لفروض التطور الاجتماعي لحضارة الاسلام، وهو التطور الذي كان يستدعي كسر حاجز العقيدة والشريعة لكي يتحرر من الكوابح. ولو أن خط التطور في الاسلام استمر في صعوده لكانت الاسماعيلية هي المذهب السائد بدلاً من المذهب السني.

خضع التشيع لتغيرات كبيرة مع انحلال الحضارة الاسلامية. وقد نوهنا عن انزواء الزيدية في اليمن وانحطاطها السياسي والثقافي. اما الاسماعيلية فقد انطفأت جذوتها بحلول القرن السابع واكتساح المغول لقلاعها المشرقية. وهي اليوم طوائف معزولة موزعة على الهند وسوريا مع بقايا في آسيا الوسطى واليمن. وينفرد الاثني عشرية بوجود كثيف نسبياً. وهم يشكلون حوالي تسعين بالمئة من سكان ايران وسبعين بالمئة من سكان العراق العربي وربع السكان في الباكستان والطائفة الاكثر عدداً في لبنان مع أقلية صغيرة في افغانستان. وللاثني عشرية نشاط ثقافي تتصل أوائله بعصر الائمة. وقد ارتدف هذا النشاط في ايران بقدر معين من الامتداد الحضاري ساعد عليه احتفاظ ايران باستقلالها عن الدولة العثمانية فاشتمل على مقومات ابداع تأوجت في انبعاث فلسفي تزامن مع الفترة المظلمة في بقية بلاد الاسلام. وكان من نتائجه المدهشة فلسفة الشيرازي وشراحه اللاحقين الذين استعادوا العصر الذهبي للفلسفة الاسلامية في محيطهم الخاص. وهذه الفلسفة هي بنت الثقافة الشيعية ولكن في ايران دون غيرها من مواطن الشيعة.

من الامور المعروفة عن الاثني عشرية انهم ابقوا باب الاجتهاد مفتوحاً بعد أن اغلقه أهل السنة في مرحلة مابعد الأئمة الاربعة. لكن الفقه الشيعي لم يحرز تطوراً يكافىء هذه الخطوة. وللشيعة أصول في استنباط الاحكام تتعارض مع الاجتهاد، فهم يرفضون القياس والرأي ويتوقفون عند الرواية الواردة عن أيمتهم. وفقه الشيعة متخلف بالمقارنة مع فقه أبو حنيفة مثلاً. (هذا الاخير اكثر

تعبيراً عن حضارة العصور الاسلامية لأنه قدم القياس والرأي والاستحسان على الرواية. وهو كذلك أوسع أفقاً وأشد حيوية). ويتجه فقهاء الشيعة الى التشدد في التحريمات والعبادات والعقوبات كما في الامور المتعلقة بأهل الذمة والفلاحين والعبيد. ويشتمل الفقه الشيعي على احكام غير انسانية بخصوص هذه الفئات. وقد لاحظت دائرة المعارف اليهودية أن أهل الذمة كانوا أكثر تعرضاً للاضطهاد في البقاع التي حكمها الشيعة رغم تأكيدها ان وضع اليهود في العالم الاسلامي كان أفضل كثيراً منه في الغرب. وهو استنتاج مقبول بوجه عام.

احالات:

عن القول بأن القرآن محرف يُراجع ج٧ من بحار الانوار، الفصل لابن حزم ٤/ ١٨٢، تفسير الفخر الرازي ٣/ ٢٢٢. . وقد أفرد أحد الشيعة كتاباً لهذا الغرض سماه: «فصل الخطاب في اثبات تحريف كتاب رب الارباب».

حول التأويل راجع نفس الجزء من بحار الانوار.

بشأن مصحف فاطمة: «أصول الكافي» ١/ ٢٣٩ ط ايران ١٣٨١.

حول العلاقة بين الشيعة والزنادقة: «تحف العقول» لابن شعبة ص ٣٠٤ ط النجف ١٩٦٣.

ملحوظة دائرة المعارف اليهودية وردت في مادة «ذمة» من طبعتها الانكليزية الصادرة في القدس المحتلة.

---

(١) الحليف: شخص غريب يحالف عشيرة أو اسرة او متنفذ ليحتمي بهم في مغتربه. ويكون الحليف بسبب افتقاره إلى الحماية أدنى مكانة من حماته. والاحلاف معدودون في الضعفاء أو المستضعفين الذين انضموا الى الاسلام في طوره المكي.

(٢) عني المستشرقون وبعض البحاثة العرب بتفصيل مصادر الغلو والباطنية فاستوفوها جيداً، ولكن على حساب هذه الحقيقة الاولية التي تكمن في أصل التفرعات الدينية هنا.

العالم الاوراسي يضم آسيا الغربية وما يليها من أوروبا وأفريقيا وهو يشكل بقعة حضارية واحدة.

السقيفة

عندما أحس النبي محمد بقرب رحيله نظم حملة باتجاه الشام جعل عليها أسامة بن زيد وضم إليها ابو بكر وعمر وبعض مشايخ قريش. وكان أسامة في أواخر عشريّاته، وأبو بكر وعمر في ختام الكهولة وأول الشيخوخة. وقد بدت هذه الحملة غريبة بقيادتها وعناصرها، اذ لم يتعود العرب على هذا الفارق الكبير في العمر بين القائد واتباعه. ولم يكن لقائدها من الخبرة العسكرية مايبرر ذلك. وقبل أن تتحرك الحملة تدهورت صحة النبي فتلكأت في المسير. ولما بلغ النبي تلكؤها انزعج وألح على تحركها. لكنها لم تتحرك.

وحدث لما اشتد وطأة المرض على النبي أن طلب احضار كتف(*) وقلم ليملي وصيته. فاعترض عمر بن الخطاب مع جمع من الصحابة على هذا الامر ولم يسمح بتنفيذه.

وتوفي محمد وجيش أسامة في موقعه لم يغادره، فانفصل عنه أبو بكر وعمر وعادا الى داخل المدينة.

ولما انتشر خبر الوفاة كان بعض الانصار من الأوس والخزرج يعقدون اجتماعاً في مكان يقال له سقيفة بني ساعدة غايته مبايعة خليفة للنبي من بينهم.
وكان الانصار مجمعين على ان الخليفة يجب أن يكون منهم لأنهم مادة

الاسلام وسبب انتصاره والسابقين الى نصرة النبي بعدما خذله قومه في مكة. لكن رؤوس المهاجرين بصدارة أبو بكر وعمر وأبو عبيدة بن الجراح هرعوا الى السقيفة ومعهم أصحابهم القرشيون. وانعقد عندئذ لقاء أوسع ضم جمهرة الصحابة من المهاجرين والانصار دار الصراع فيه حول خلافة النبي ومن يستحقها من المسلمين.

كان واضحاً أن محمد باختياره فتى دون العشرين لقيادة حملة تضم وجوه ومشايخ المسلمين انما اراد أن ينشيء سابقة لخلافته يكون فيها الخليفة أصغر سناً من سائر الصحابة. وكان هذا الخليفة المنشود هو ابن عمه علي الذي لم يكن قد تجاوز الثلاثين حينذاك.

اما توقيته الحملة مع تدهور صحته فكان يريد منه إبعاد هؤلاء الرجال عن المدينة حتى يتم البت في مسألة الخلافة بغيابهم. وكان واضحاً أيضاً ان اصرارهم على عدم السير انما يرجع الى ادراكهم للغرض من الحملة في توقيتها ونوعية قيادتها.

وفيما يخص الوصية التي طلب محمد أن يمليها يمكن الاستنتاج من اعتراض عمر بن الخطاب واصحابه انها كانت لاجل النص على استخلاف علي بن أبي طالب.

وبالجمع بين هذه الاحداث، وبين رواية سابقة هي رواية «غدير خم» يمكن ان تتكون لنا قناعة بأن النبي محمد كان راغباً في استخلاف علي بن أبي طالب من بعده. و«غدير خم» موقع على طريق مكة ـ يثرب. توقف فيه النبي وهو عائد من حجة الوداع وألقى كلمة نوه فيها بعلي وجاء فيها قوله: «من كنت مولاه فعلي مولاه». والرواية بهذا النص متواترة تبعاً للذهبي (انظر «البداية والنهاية» لابن كثير ٤ / ٢١٤) وقد جاء الحديث مفاجئاً ودون مناسبة. ونصه المتواتر يتضمن معنى الولاية والموالاة ولكن مبهماً. وينبغي ان يكون القصد منه تهيئة الاذهان لقبول خلافة علي لأنه لا يرقى إلى منطوق التنصيب.

وفي ضوء هذا الاستنتاج يكون لقاء السقيفة قد انعقد في تعارض مع اتجاه محمد في هذه القضية. لكن اللقاء يتمتع بدلالات أخرى فيما يخص تصورات المسلمين الاوائل حول طريقة الحكم في مجتمعهم. فقد ضمت السقيفة معظم الصحابة من قريش والانصار وهم الذين يشكلون مايمكن أن نسميه كتلة الحركة الاسلامية أوحزبها الذي قادها الى النصر. وقد دارت المناقشات في السقيفة بالطريقة التي تجري فيها المناقشات في مجالس المندوبين حين يطلب اليها انتخاب قائد أو رئيس للدولة. لكن شروط المرشح اخضعت هنا لانتمائه وليس لشخصه. وقد انقسمت الكتلة الى فريقين، قريش والانصار، اصطرعوا حول أحقية أي منهما بخلافة النبي. وكان الانصار قد رشحوا زعيم الخزرج سعد بن عبادة الذي تصدرعموم الأنصار بعد مقتل زعيم الاوس سعد بن معاذ في معركة الخندق. وقد استفاد القرشيون من الخصومات القديمة بين الأوس والخزرج لاضعاف تأييد الانصار لمرشحهم الخزرجي. واظهر عمر بن الخطاب وأبوبكر براعة في المناورة مكنتهم من السيطرة على الاجتماع وادارته لصالح قريش، ثم لصالح مرشحها. وتراجع الانصار وانحازت الاكثرية الى قريش. وعندئذ أخذ أبو بكر وعمر يرشح احدهم الآخر ويعدد كل منهما مآثر صاحبه. ثم مد عمر يده الى أبو بكر فبايعه. وعلى الاثر تتابع القرشيون فبايعوا، وبايع معهم عامة الاوس من الانصار. وانتهى مرشح الأنصار سعد بن عبادة الى الفشل بعد أن خذله خصومه القدماء، مع فئة من قبيلته سايروا الاكثرية.

لم يطرح في الاجتماع ترشيح علي بن أبي طالب أو أحقية بني هاشم بالخلافة. مما يدل على قلة مؤيدي علي بين الصحابة. وقد تأكدت هذه الحقيقة على لسان الشيعة فيما بعد. والمعروف انهم كفروا الصحابة. وقد نسب الى محمد الباقر قوله: كان الناس أهل ردة ـ بعد النبي ـ الا ثلاثة: ابو ذر والمقداد وسلمان (رجال الكشي ص٤). ومن اللافت للنظر ان علي لم يبذل جهداً مذكوراً في ترشيح نفسه وانما اكتفى بالتعليق على بعض ما جرى في السقيفة التي لم يحضرها. فعندما

ذكـروا له ان القـرشيـين احتجـوا لاحقيتهم بكونهم من شجرة النبي قال: احتجوا بالشجـرة واضـاعوا الثمرة. يقصد بني هاشم. لكنه استنكف عن مبايعة أبوبكر. وكـان ذلـك على الاكثـر بضغـط من فاطمة التي كانت اكثر تشدداً منه في قضيته. وقد استمر في امتناعه عن البيعة حتى وفاتها المفاجئة بعد ستة أشهر من السقيفة وعنـد ذاك ذهب علي الى المسجـد وبـايع أبوبكر واعتذر عن تأخره باضطراره الى مراعاة شعور بنت محمد(**)

جرت السقيفـة في جوسلمي يعتمـد السجـال بالكلمة. ولم يكدر هذا الجو سوى عنجهيـة عمـر بن الخطـاب ولجـاجتـه في الخصام. وأمثال عمر لا يخلو منهم مؤ تمـر. وكـان انعقـادهـا على تلك الصورة تجسيداً لهيمنة جماعة الصحابة. وهي الهيمنـة التي اكتسبتهـا بفضـل موقعهـا القيادي في جهاد الاسلام الذي آل به الى انشاء هذه الدولة. وقد بويع ابوبكر من طرف أكثرية المؤ تمرين دون ضغوط. لكن الضغط فرض بعد ذلك على الممتنعين عن البيعة خارج السقيفة، أي بعد أن تم اصطفاء أبوبكر. وقد نقل عن علي بن أبي طالب تفسير لاحق لهذه المفارقة ورد في جواب إلى معاوية: «وانما الشورى للمهاجرين والانصار فإن اجتمعوا على رجل وسمـوه امـامـاً كان ذلك لله رضا. فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردوه الى ماخرج منه». (نهج البلاغة ٣/٨). ويتردد مثل هذا التفسير بصيغ متقاربة عن علي وأولاده في المصادر التي تحدثت عن بيعة علي بعد مقتل عثمان. ونحن نجد فيـه نصـاً صريحـاً بحصـر حق اختيـار الخليفة في الصحابة بوصفهم كما قلنا الجماعة القـائـدة للحـركـة. وهـو في نفس الوقت تصويب لبيعة أبوبكر التي حظيت بتأييد اكثرية الصحابة.

نظـر البعض الى ماجـرى في السقيفـة على انـه مؤ امـرة حاكتهـا الـزعامة القرشية، وليس من الصعب في الواقع ان نستخلص من سياق الاحداث ان اتفاقاً بهذا الخصوص تم في أواخر حياة النبي اريد به تنظيم قضية الخلافة بحيث تكون في المهـاجـرين، وربـما تضمن توزيعـاً للادوار على النحو الذي ظهر في السقيفة.



لكن مجرى الصراع في السقيفة خضع بالعموم لما نسميه اليوم «شرعية حزبية» وقد بينت آنفاً ان الاجتماع انعقد في جو سلمي لم تتخلله ضغوط، علاوة على ان ايام السقيفة التي سبقت الاجتماع وتلته لم تشهد لجوءاً الى السلاح. واسوأ ماحدث حينذاك جولات عمر الاستفزازية التي اعقبت مبايعة أبو بكر ضد المعارضين لها. وهي لم تسفر عن اقتتال بقدر ما كانت استعمالاً لحق السلطة الناتجة عن اجتماع السقيفة لانتزاع البيعة من الممتنعين عنها.

تستند تجربة السقيفة من بعض الوجوه الى قاعدة الشورى المنصوص عليها في آيتين من القرآن: «شاورهم في الأمر» ١٥٩/ آل عمران، و«امرهم شورى بينهم ٣٨/شورى. لكنها ايضا اتجاه منطقي مترتب على وجود مجموعة قائدة آلت إليها السلطة. ومما يمكن ان يقال عن هذه المجموعة انها ورثت عن زعيمها ممارسة الصراع بينها بالسجال دون السلاح. فقد أعطى محمد في حلوله للمشكلات التي كانت تنجم بين أفراد الصحابة، بما فيها خروقاتهم ضده، دليلاً على الاسلوب الممكن اتباعه في معالجة الصراعات الداخلية. ويعتمد هذا الاسلوب على السلوك الديمقراطي الذي سماه العرب «حلماً»، وقد طبق في التعامل مع نشاطات المنافقين كما في معالجة افعال الخيانة التي صدرت من بعض الصحابة «قصة حاطب بن أبي بَلْتَعة مثلاً».

لكن الصحابة تعرضت، بعد وقت غير مديد من السقيفة، للتفكك، واتخذ الصراع بينها في ابان ذلك شكلاً تآمرياً كشف عنه اغتيال مرشح الانصار الفاشل، الذي رفض الاقرار بالهزيمة وامتنع عن مبايعة ابو بكر. ويمكن ان يكون من اسراره مقتل عمر بن الخطاب. ثم انتهى تكتل الصحابة عمليا في خلافة عثمان ليفسح المجال لظهور الفئات والفرق الاسلامية المتناحرة.

لدى تتبع بصمات السقيفة في السياسيات الاسلامية اللاحقة نجدها لدى الخوارج. فقد أخذت هذه الفرقة بتشعباتها المختلفة اسلوب اختيار القائد ـ أو

الحاكم في مجالات نفوذها - من طرف الكتلة الفاعلة في الفرقة . كما وجدت لديها القدرة في بعض الحالات على خلع القائد أو الحاكم الذي لا ترضى عنه . على أن الخوارج فشلوا في ادارة الخلافات الانشقاقية بأسلوب ديمقراطي . فكان المنشقون يتقاتلون في كثير من الاحيان . وكان لقرامطة شرقي الجزيرة اتجاه مقارب . فرغم ان السلطة انحصرت اولاً في أسرة أبو سعيد، فقد كان بمقدور كتلة الحركة ان تتخلص من الحاكم المسيء . وهوما تمثل في عدول القرامطة عن اسرة أبو سعيد كلها بعد انحرافات الحسن الاعصم .

فيما عدا ذلك لم تتكرر السقيفة . وقد سارت السلطة والمعارضة في عموم العصر الاسلامي على الحكم الوراثي .

هل كانت السقيفة انشقاقاً على النبي؟

قد تكون اذا استرجعنا نيته في استخلاف علي مع ما احاط بها من ملابسات واحداث . لكن مجريات السقيفة تمت كما رأينا وفق سنته في ادارة الصراع الداخلي . وهي من جهة اخرى اكدت ان الاكثرية كانت ضد استخلاف علي . ولعل النبي قد تبين هذه الحقيقة في لحظاته الاخيرة حين تراجع عن طلب الكتف لكتابة الوصية في وجه المعارضة الشديدة من الصحابة . ومن المحتمل انه لم يمت مطمئناً . ولعله استشرف ما سيحدث لعلي وأولاده . ولكن هل كان واثقاً بالتمام من قدرات علي كخليفة؟ يعتقد البر وفسور مونتغمري وات ان النبي كان يميل الى استخلاف على لكنه لم يكن واثقاً من كفاءته كرجل دولة . انظر الفصل الاخير من MOHAMMAD PROPHET AND STATESMAN

ولا يسهل الجزم مع ذلك باعتقاد معين في هذا الصدد . فهل كان ممكناً لقائد عظيم كمحمد ان يخاطر ببناء تاريخي أقامه بنفسه تحت تأثير مشاعر شخصية بحتة؟

مع استبعاد ذلك، هل نضع في الحساب ثقة النبي في أن علي سيعود بالمجتمع الاسلامي الناشيء الى صفاء الطور الاول من الهجرة؟ ولكن هل كان

محمد معنياً بهذه الغاية الى هذا الحد؟ لقد تراجع أمام الصحابة فالغى حكم الكنز وشرع الزكاة بدلاً عنه. ولم يكن ليخفى عليه استحالة تطبيق ذلك الحكم على اقليم شاسع كالجزيرة بعد أن أخفق هو في تطبيقه على معقله الخاص، الصغير، مدينة يثرب. وقد ساهم هو نفسه في تكثير عدد الكانزين من خلال عطاياه للمؤلفة قلوبهم واقطاعاته القيعان للصحابة. ولكن لماذا لم يحذف آية الكنز بعد نسخها؟ ولماذا أبقى عليها حتى بعد المراجعة الشاملة للقرآن في عامه الأخير؟ بل وأي باعث حمله على التمسك باناس كسلمان الفارسي الذي وضعه في عداد أهل البيت وهو أعجمي غريب لا يكاد يجيد التفاهم مع الوسط بسبب لكنته الفارسية الغالبة عليه؟

على أن أسئلة أخرى ما تلبث أن تنتصب أمامنا. لقد سلم محمد سلطة الاقاليم بعد فتح مكة الى خصومه من قريش والامويين. ولم يقلد أحداً من أنصار علي اية سلطة. وكان عليه إذ فكر في استخلافه ان يمهد له بتعيينات مناسبة، في حين لم يتجاوز في هذا المرمى حديثه في غدير خم.

ان النفاذ من هذه الاجمة ليس سهلاً، لكن المرء يمكنه التقدير ان محمد قد خضع لحسابات متعارضة تعذر عليه حلها. كان يميل الى استخلاف علي، لكنه كان يعرف حاجة مجتمعه وحركته الى قيادات من نمط آخر يستدعيها المنعطف التاريخي الذي دخله الاسلام بعد فتح مكة. ولم يكن ذلك متوفراً في ابن عمه الشاب ولا في معظم أنصاره القليلين. وقد برهنت احداث خلافة علي أم الاربع سنوات على خلل كبير في كفاءة التعامل مع الاوضاع المعقدة التي اكتنفت تلك الخلافة. فمن يضمن ان هذا الفتى، على ما كانت لديه من قدرات متميزة في القتال، سوف يلج ذلك المنعطف الحاد بنفس تلك الرهاوة التي أظهرها عمر بن الخطاب وخرج بها واحداً من أعظم القادة في التاريخ؟

على أن السقيفة كانت البداية التي تأوجت بالخلافة الأموية لتصنع مجتمعاً اسلامياً غير الذي كان ينشده مؤسس الاسلام. ومهما كانت حسابات محمد فمن

المؤكد أنه لم يكن يريد للخلافة ان تتحول الى «مُلك عَضوض» يستعيد غرارات كسرى وقيصر. لكنه وقد عزم على التوسع لعولمة دينه وتشكيل امبراطورية تقوم على النهب الخارجي وتدير حضارة متقدمة، هل كان بوسعه ان يمنع تحولاً كهذا؟ ان الملك العضوض لا يزال هو الصيغة الاكثر مطابقة لارقى الحضارات. وبالكاد تسعى البشرية اليوم لايجاد حضارة لا تتماهى بالاستغلال والقمع.

ان السقيفة كانت ضرورة تاريخية. اما المصير الذي آلت اليه فهو تطور منطقي ترتب على تلك الضرورة التاريخية نفسها. ونحن مع ذلك لا يسعنا الاطمئنان الى ان مؤسس الاسلام مات قرير العين. ولو اننا لا نستطيع الانكار أن ما حدث بعده هو استمرار لذرائعيته الناجحة التي تكشفت بنصابها الاكمل منذ فتح مكة. ويحسن ان نذكر القارىء هنا بما ألقته مصادر الحديث والسيرة من ظلال قاتمة على نفسية هذا النبي قبل رحيله. فقد روت أنه خرج في أحد أيامه الاخيرة الى ظاهر المدينة وهو يقول: «اقبلت الفتن كقطع الليل المظلم يتبع آخرها أولها. . . . الآخرة شر من الأولى». وانه خاطب أهل المقابر في البقيع، من ضواحي يثرب، قائلاً: هنيئاً لكم ما أصبحتم فيه!

احالات:

تراجع تفاصيل السقيفة في آخر سيرة ابن هشام وفي آخر الفصل المخصص لوفاة الرسول في مراجع التاريخ العام كالطبري، وابن الاثير والبداية والنهاية. وللشيعة كتب في الموضوع لا يوثق بها.

*** الكتف هو لوح خروف أو بقرة كان يشذب ليكتب عليه.**

**** ظهرت في أوائل العباسي فرقة من غلافة الشيعة تسمى الكاملية كفرت الصحابة لأخذهم الخلافة من علي وكفرت علياً لقعوده عن طلب الخلافة. وكان من هذه الفرقة بشار بن برد.**

الساميون

نسبة الى سام بن نوح. وتبعاً للتوراة كان لنوح ثلاث أبناء: سام وحام ويافث، واليهم تنتمي كل شعوب الأرض. فإلى سام ينتمي الساميون سكان جزيرة العرب والهلال الخصيب. والى حام سكان افريقيا والى يافث أهل الصين وغيرهم. (الاصحاح العاشر من سفر التكوين). ونظرية التوراة لا أساس تاريخي لها، لأن وجود نوح لم يثبت. والتقسيم خاطىء انثروبولوجيا لان البشرية تنقسم الى أعراق تكونت عبر سلاسل معقدة من سيرورة الارتقاء. على أن بعض الاعراقيين أخذوا بالتقسيم الثلاثي في منحى قريب من التوراة. وهي عندهم: العرق المنغولي، العرق الاوراسي، والعرق الاسود. ويصح الاول على فرع يافث والثاني على سام والثالث على حام. لكن هذا لايعني صحة الاسماء التي استخدمتها التوراة، بالنظر للشك المؤكد في وجودها التاريخي، كما أن الساميين لايشكلون عرقاً مستقلاً فهم ينتمون الى نفس الرس الذي ينتمي اليه ما يسمى بالعنصر الآري. ورواية التوراة على أي حال هي اقدم محاولة جدية لتصنيف البشر عرقياً.

تقبل المؤرخون المعاصرون بدءاً من شلوتسر عام ١٧٨١ مصطلح سامي كدليل على الشعوب التي عددتها التوراة، بعد تعديلها لتشمل شعوباً سامية لم ترد في قائمة التوراة كالكنعانيين والعرب، وتستبعد شعوباً لم تثبت ساميتها كشعب عيلام. ورغم الشك في تاريخية الاسم فانه، كمصطلح، يبقى صالحاً للتعبير عن

هذه الكتلة من الشعـوب التي ترجع الى منشأ واحد وتتكلم بلغات متفرعة من لغة واحدة وهي شعوب الجزيرة العربية والهلال الخصيب.

يتفق علماء الساميات على أن جزيرة العرب هي موطن الساميين. وانهم نزحوا عنها الى الانحاء المجاورة التي تشكل الامتداد الشمالي للجزيرة وهي بلاد الشام والعراق. لكنهم يختلفون فيما إذا كانت الجزيرة هي الموطن الأول. فالمستشرق نولدكة يرى أن الساميين الأوائل نشأوا في ارمينيا، التي كانت الموطن المشترك لهم وللآريين قبل أن ينزح بعض هؤلاء الى اوروبا وأولئك الى جزيرة العرب. والمستشرق جويدي يرى أنه جنوب العراق، حول الفرات. ويستند جويدي الى التوراة التي روت أن أول ناحية استعمرها بنو نوح هي أرض بابل. وقد اثبتت الدراسات الاثرية ان بابل هي مهد الحضارة السامية. لكن الثابت أيضاً أن بناة بابل جاءوا من الجزيرة مباشرة اوعبر بلاد الشام. ومهد الحضارة ليس بالضرورة مهد أهلها. ومن المعروف ان الهجرة تتم من الجدب الى الخصب وليس العكس. ولكي نقبل نظريتي نولدكه وجويدي يجب القبول بالفرضية الجيولوجية التي تقول ان جزيرة العرب كانت في حقبة ما، موغلة في القدم، بلاداً خصبة غزيرة المياه. ولا بد أن يثير ذلك افتراضاً مكملاً وهو ان يكون الساميون الذين هاجروا من ارمينيا او العراق قد أنشأوا في مهجرهم حضارة زراعية. وهذا لم يثبت. والمعروف حتى الآن ان فجر الحضارات يرتبط بالسومريين في العراق والفراعنة في مصر. والمكتشف من حضارات الجزيرة العربية يتزامن في أقدم تواريخه مع أواخر الحقبة البابلية الوسطى في منتصف الالف الثاني ق. م. مهما يكن، فالجزيرة هي موطن قديم للساميين، الذين نزحوا الى الهلال الخصيب ليقيموا حضاراتهم في بقاعه الخضراء. وبهذا النزوح تكون بلاد الساميين قد شملت الى جانب جزيرة العرب كلاً من العراق وبلاد الشام مضافاً اليها شبه جزيرة سيناء التي كانت بدورها مسرحاً للنشاط السامي لمتاخمتها الجزيرة. ومن سيناء نفذ بعض الساميين إلى مصر، ثم الى شمال افريقيا التي أقام فيها الكنعانيون مستوطنات لهم بعد أن

قدموا اليها، رئيسيا، من البحر على أن مصر وشمال افريقيا لم تصبح جزءاً متكاملاً من بلاد الساميين الا بعد الفتح الاسلامي. كما توغل الساميون في اثيوبيا واقاموا فيها دولة أقسوم ونقلوا اليها لغتهم.

يرتبط الساميون برابطة الدم واللغة، وهم كما قلنا لايشكلون عنصراً أو عرقاً. واستخدام علماء الساميات لاصطلاح «عنصر سامي» غير دقيق. فهم من حيث الخصائص التشريحية جزء من العرق الاوراسي الذي يضم عامة سكان اوروبا وآسيا الغربية وشمال افريقيا والهند. واصطلاح «ساميين» و«شعوب سامية» هو الاليق هنا. واللون الغالب على الساميين هو الاسمر عدا سكان بلاد الشام الذين فقعت الوانهم بتأثير البيئة. وتنتمي اللغات السامية الى أصل واحد هو اللغة السامية التي لم يتوصل الباحثين الى معرفتها بسبب وجودها في عصور تاريخية سحيقة. ويحاول بعض العلماء البحث في العربية عن أصول السامية الأم لكونها، أي العربية، نشأت في مهد الساميين في شبه عزلة عن التأثير الخارجي. وقد يصح ذلك على عربيات اليمن القديمة، أما العربية الحديثة فقد خضعت شأن اخواتها لتأثيرات خارجية جاءتها من مصادر شتى.

تتميز اللغات السامية بكونها لغات اشتقاقية[1] في مقابل معظم اللغات الاخرى ذات الخاصية التركيبية. لكنها عرفت التركيب المزجي لا سيما في أسماء الاعلام، مثل: بابل وهي مركبة من باب+ايل وتعني باب الاله. وتدخل إيل في كثير من الاسماء السامية المعروفة اليوم ومنها: جبرا ـ ئيل، اسماع ـ ئيل، ميخا ـ ئيل، صمو ـ ئيل... ومن التركيب المزجي أيضا، بعلبك، وحضرموت.

وتنفرد الساميات بأصوات نادرة في اللغات الاخرى. وهي العين والغين والحاء والقاف والصاد والطاء والضاد. وهذه الاصوات لا وجود لها في اللغات الاوروبية، لكن الصاد والغين والقاف والطاء توجد في التركية. ويوجد الصاد في الصينية. والغين في الفارسية. وقد وجدت العين والحاء في المصرية القديمة.

فالساميات هي من أغنى اللغات من حيث عدد الاصوات اذا استثنينا التركية التي تقاربها في ذلك .

والساميات تقوم على الجذر الثلاثي . وقد يوجد فيها الثنائي ، لكنه نادر، واللسان السامي لا يستقيم على الثنائي . وشاهده في النطق العامي المعاصر حيث يتحول الثنائي الى ثلاثي على الالسن . مثلاً : يد تضاف همزة الى أولها أو تشدد الدال والضمائر هو، هي ، هم ، تلفظ مشددة . وكذلك تشديد ميم دم . وهذا النطق مثبت في القاموس العربي لكن الكتاب دأبوا على تجاهله .

والاشتقاق في الساميات يعتمد على الفعل ، وهو عند اللغويين أصل المفردة السامية . ولعل من المرتكسات اللاواعية لذلك اتخاذ النحاة والعروضيين العرب من الجذر فعل اداة قياس للتصريف والوزن . ويرى بعض السامياتيين ان صيغة الفعل الاصلية في السامية كانت ثنائية شبيهة بصيغة فعل الامر في الافعال المعتلة الاول والوسط (مثل قم من يقوم ، قف من يقف) وان المضارع كان لاحقاب مديدة يدل على جميع الازمنة كما هو الحال في الصينية والاندوجرمانية المبكرة[٢] . وللعلامة اسرائيل ولفنسون استنتاج هام بشأن الصلة بين الفعل وبين الاسم والضمير في الساميات يتصل بنظريته حول العقلية الفعلية لدى الساميين وهو ان الفعل السامي لم يخضع للاسم والضمير وان الضمير لم يستقل عن الفعل فهو مسنود إليه وشديد الارتباط به (تاريخ اللغات السامية ص ١٥) ويفسر هذا الاستنتاج تقدم الفعل على الفاعل وكذلك التغيرات التي تطرأ على صيغ الفعل المضارع تبعا للفاعل في العربية .

كتبت اللغات السامية الاولى بالخط المسماري السومري . وقد استخلص الباحثون انها فقدت بهذا الخط أصواتاً سامية أصيلة لم يكن في مقاطعه ما يصلح للتعبير عنها . ولا بد مع ذلك من ان يكون التغير الذي سببه الخط المسماري متعلقاً بلغة الكتابة دون لغة الكلام . وكان يجب أن تؤخذ هذه الحقيقة في الحساب عند حل الكتابات المسمارية لتوفير قراءة أضبط للغات التي كتبت بها .

وبـدءا من كنعـانيي الشـام، **أخـذ السـاميون يمتلكون خطوطهم** الخاصة بهم. فكـانت الابجـديـة الاولى التي صارت فيـها بعـد اسـاساً لابجدية الاغريق واللاتين. وقد تطورت من الخط الكنعاني خطوط سامية اخرى أبرزها: العبري، الآرامي، المسنـد، العـربي. واستعـيرت بعض هذه الخطـوط لكتـابة لغات غير سامية، كالخـط العـربي الـذي تكتب به لغـات بعض الشعـوب المسلمـة. ومن أبعـدهـا شأوا هو الخـط السـريـاني، الـذي يراه المـرء منقوشاً على جدران القصر الامـبراطـوري ببكـين. وتكتب بهذا الخط اللغة المغولية ولغة المانشو وهي القومية التي تنتمي اليها اسرة تشينغ ـ آخر الاسر الامبراطورية في الصين.

أما الشعوب السامية فهي:

ـ الاكديون. وهم البابليون الاوائل.

ـ الكنعانيون: وكانوا في **بلاد الشام أولاً،** وهم الذين سماهم الاغريق بالفينيقيين[٣]. وقد اتجه فرع من هؤلاء الى العراق وعرفوا هناك باسم العموريين. **وهم القوم الذين نبغ فيهم حمورابي مشرع أحد أقدم القوانين في التاريخ.**

ـ الآشوريون.

ـ العبرانيون.

ـ الكلدانيون.

ـ الآراميون.

ـ العرب.

أقـام خمسـة من هذه الشعـوب مجتمعـات موحـدة تديـرهـا دول قويـة وهم الاكـديـون، العمـوريـون، الآشـوريـون، الكلدان، والعرب. وتقع مجتمعات الاربعـة الاوائـل في المـرحلة العبـوديـة ـ ضمن الـوضـع الآسيوي ـ وهي تشكل الاسـاس التـاريخي لنهـوض المجتمـع الاغـريقي وحضـارتـه القائمة على عبودية أوروبيـة خالصـة. واقتصـر كنعانيو الشام والآراميون على مجتمعات المدن. لكن

كنعـانيي شمال افـريقيـا نجحـوا في إقـامـة دولة كبيرة استعصمت في قَرْت حَدَش (قـرطـاجنـة) وانطلقـوا منهـا للتوغل في جزر البحر المتوسط واسبانيا وايطاليا. ومن الملوك العظـماء لهذه الـدولـة حني بعـل، المحـرف بالكتـابة اللاتينية الى هانيبال، ووالـده حمل قار المحـرف إلى هملكـار. وكـان الغـالـب على الكنعـانيـين النشاط التجـاري، لا سيـما البحري. وهم الذين اخترعوا المواخر. أما الآراميون فاهتموا بالـزراعـة. وقـد عاشوا في معاشر ولم يوفقوا الى انشاء مجتمع كبير موحد. وتوصل العبرانيون الى اقامة دولة صغيرة في فلسطين استمرت عدة قرون. ولم ينجحوا في الامتداد خارج هذا النطاق.

وسـاهمت جميـع هذه الشعوب في انتاج ثقافي وعلمي تأوجت مردوداته على يد الكلدان والآراميين والعرب. والى العبرانيين يرجع اختراع الدين السماوي وما انتج في ظل الدين من آداب راقية. وعلى ايدي الساميين ظهرت أقدم التشريعات في تاريـخ القـانـون. ومـع ان الـسـومـريين سبقوهم في هذا المضمار، فإن التشريع السامي تميز باكتماله وشموله. وتتصل أولى التشريعات السامية الناضجة، بأوائل الالف الثاني قبل الميلاد.

والسـاميـون هم أصحـاب فكـرة الـوحي والنبـوة. وقد انفردوا بها. والرب الأكبر عندهم هو ايل الذي تطـور في الساميات الاحد ث الى إله ثم صاغ منه العـرب منـذ أجيـالهم البـائدة اسم العلم «الله». ويمكن اعتبار «الله» رب سامي خالص. وقـد تحققت وحـدانيتـه على يد العـبرانيـين من خلال اليهودية، الدين السـماوي الأول واستمـرت في المسيحية وهي ايضا دين عبراني. ومنها انتقل «الله» الى اوروبا التي سرعان ما اخضعته لنزعتها الوثنية فجعلته ثلاث اقانيم. وبلغت وحـدانيـة الله غايـة اكتـمالهـا في الـدين السـماوي الثـالث الـذي أوجده العرب. فالاديان السماوية هي اختراع سامي. وهي في الواقع دين واحد وضعه العبرانيون ثم تطـورعبر العصـور السامية ليتخذ صيغته الناجزة في الاسلام الذي انطلق من



تقاليد يهمسيحية راسخة . ولم يعرف «الله» بماهيته السامية هذه خارج هذا المحيط . وهو مجهول في حضارات الشرق الاقصى وعند الهنود الحمر كما في افريقيا السوداء .

كان العراق وبلاد الشام هما الساحة الاكثر اكتظاظاً بالنشاط السامي . وفيهما تحقق الشطر الاعظم من منجزات الحضارة السامية . وقد شملتهما معاً دول الاكديين والعموريين والآشوريين والكلدان ثم العرب . واستكملا وحدتهما اللغوية ، وبالتالي الثقافية ، على يد الآراميين . وهي الوحدة التي استمرت بعد انحسار اللغة الآرامية لحساب اللغة العربية . وكانت الموجات السامية تتعاقب على هذين البلدين فتبتلع اللاحقة السابقة ثم تهضمها لتنشيء حضارة جديدة تقوم على منجزات الحضارة الفارطة . وكانت هذه الموجات بمثابة سيرورات نفي ديالكتيكي ، ولو أنها اقترنت في الغالب بنزعة عنف وتخريب مفرطة . وكان التخريب قد يطول مدناً بكاملها ولكن بالترافق مع انشاء مدن أخرى سرعان ما تزدهر بالحضارة الجديدة . . وقد عرف العراق والشام في بعض العصور باسم واحد هو بلاد آرام .

ويفهم من تعاقب الموجات السامية تعاقب الحضارات والدول التي تتولاها . لكنه يمكن ان يشير في نفس الوقت الى التفاوت في تاريخ النشأة ، أي وجود أو ظهور شعب سامي بعد آخر . وكانت جزيرة العرب تضم أحياناً أكثر من شعب سامي واحد لكن هذه الشعوب غالباً ما تكون قبائل . ويمكن ان نتصور الطريقة التي كانت الهجرة تتم بها من ملاحظة هجرة القبائل العربية في الجاهلية والاسلام . على ان الفروق بين القبائل السامية كانت أوسع مما هي بين القبائل العربية ، وهو السر في تمايزها كشعوب بعد ان تستقر في مهاجرها ، ولا شك في أن بعض الشعوب السامية قد سبقت بعضها الى الوجود ليس كشعوب فقط وانما كقبائل في مواطنها الاصلية أيضاً . وآخر الساميين هم العرب وقد وقع علماء

الساميات في اشتباه عند تزمينهم ظهور العرب نتج عن ورود هذه الكلمة في مدونات سرجون الاول مؤسس بابل الذي يتصل تاريخه بسنة ٢٨٠٠ ق.م. . . وكان سرجون قد توغل في جزيرة العرب وقاتل أقواماً سماهم عرب ملوقة وعرب معان أو مجان، وهذه الكلمة لا تفيد اسم الشعب في جذرها السامي وانما يراد بها المعنى المرادف لكلمة «أعراب» أي بدو. ومنها كلمة «عربة» التي تدل في العبرية على الصحراء. وقد استنتج الباحثون ان كلمة عبري وعربي من أصل واحد يفيد معنى الترحل (العبور)، وهو الحال الذي كانت عليه القبائل العبرية كما العربية، في شبه الجزيرة. وكلمة عرب لا تزال تطلق في العامية العراقية على سكان الارياف. وهي تستقل في الدلالة على ذلك في صيغة الجمع «عربان» وفي صيغة المفرد «عربي» التي تلفظ بضم العين. ويقال: عربي وحضري للتفريق بين ابن الريف وابن المدينة. واللفظ بهذا المعنى يرد أيضاً في مصادر العصور الاسلامية ومنها مقدمة ابن خلدون ورحلة ابن بطوطة.

أما دلالة اسم «عرب» على الشعب فهي متأخرة. فالعرب هم آخر الشعوب السامية نشوءاً وهم يأتون في تعاقب الموجات بعد الآرمية مباشرة.

تقع الحضارات السامية ضمن التاريخ الحضاري للعالم الافرو- اوراسي الذي يضم آسيا الغربية وشمال افريقيا وشطراً من اوروبا الشرقية يشمل اليونان وجوارها. ومنجزات هذا التاريخ تداخلت بالتوارث. وعليها قامت النهضة الاغريقية التي ارتقت بالفكر البشري الى طور أعلى تجاوزت فيه شتات الحضارات السابقة. ثم انتهى التطور اللاحق الى حضارة الاسلام، التي اختتمت بها حضارات العالم القديم لتشكل بالتالي همزة الوصل بين ذلك العالم وبين عالم الحضارة الحديثة [مع التنبيه هنا الى ان حضارة الاسلام لم تكن سامية خالصة فقد اخذت من حضارات غير سامية كالهندية والفارسية وساهم فيها الى جانب العرب والآراميين (في طورهم السرياني) شعوب غير سامية عديدة]

وتـدخـل الحضارات السامية بذلك في سلسلة ارتقاء الحضارة العالمية التي تكاملت في دائرة العالم الافرو- أوراسي .

بقي من الشعوب السامية اليوم العرب . مع اشتات آرامية في العراق والشام وكـردستـان تحت اسم السـريـان الـذي تسمى به الآراميون المتنصرون . كما بقي عبرانيون من خلال اليهودية . لكنهم كانوا قد فقدوا لغتهم من زمن بعيد . ومع انهم استعادوها بعد تأسيس اسرائيل فإن مستقبلها مرهون بمصير هذا الكيان القلق .

---

(١) الاشتقاق هو صوغ كلمة جديدة من جذرها، مثل مفتاح من الجذر فتح . والتركيب توحيد كلمتين في كلمة واحدة مثل برمائي من بر+ ماء .

(٢) المضـارع هو الصيغـة الـوحيـدة للفعـل في الصينية التي لا تقبل الاشتقاق وتعتمد كليا على التركيب . وقد استحدثت أدوات لتمييز زمن الفعل هي المقطع لا الذي يأتي بعد المضارع فيدل على المـاضي . والمقطـع باالـذي يأتي أيضـا بعـد المضارع ليدل على الامر . واقتصار الساميات القـديمـة على صيغـة المضارع يتعلق بطور مبكر من تطورها . وقد انحلت هذه المشكلة بتطوير صيغ اشتقاقية للفعل تدل دلالة مستقلة على الماضي والامر .

(٣) كلمـة فينيقي يونـانيـة تبعـاً لترجيـح علماء السـاميـات الذين لم يعثروا على هذا الاسم عند السامين، ويقترح بعضهم ارجاعها الى كلمة PHOENIX.

الشعوبية

نسبة الى الشعوب، وهم كل ماعدا العرب من الناس، وردت هكذا على جهة التخصيص من عمومية لفظها المستفادة من نص القرآن «جعلناكم شعوباً وقبائل». والشعوبية مصدر صناعي يدل على معنيين متلازمين: معنى المذهب المقابل للكاسعة اللاتينية ISM (وهي التي نقترح لها الياء مع التاء المبسوطة يت) ودلالة القائلين به، وهي هنا بمفهوم الجمع المستفاد من صيغته التكسيرية الشائعة في لغتي الكلام والكتابة، من قبيل: حشوية، صوفية، فداوية، حرامية.. وتتلازم الدلالتان اذا كان اللفظ دالاً على المذهب مثل حشوية وصوفية وشعوبية.

اطلق اللفظ على نزعة ظهرت في أوساط المسلمين الغير عرب منذ أواسط الحين الاموي تنتقص العرب وتفضل عليهم العجم. والعجم في اللغة القديمة هم كل من عدا العرب ـ أي الشعوب بالمعنى المخصص. ثم غلب على الفرس، واستعملت للعموم صيغة جمع أخرى هي الأعاجم.

راجت الشعوبية أول الامر بين المسلمين الفرس لأنهم كانوا أول «الاعاجم» اسلاماً، ومن ثم اختلاطاً بالعرب. ثم ظهر شعوبيون من الهنود الذين بدأوا الدخول في الاسلام في وقت لاحق من فتح السند على عهد الحجاج. وبعدها بين الاتراك، الذين تأخر اسلامهم الى مابعد القرن الثاني. وانتشرت الشعوبية ايضاً بين مولَّدي الاندلس وهم الاسبان المستعربون.

كان النشاط الشعوبي أكثف وأوسع مدى بين الفرس لأسباب منها:

(١) أنهم كانــوا كما قلنــا أول الـداخلين في الاســلام بعــد العــرب، وأول من اختلط بهم، ومن شأن الأختـلاط إثـارة الحسـاسيـات القـومية بين اطرافه. وكان اسلام الفرس شاملاً فأعطاهم كثرة عددية بين الموالي الذين اضطهدهم الامويون فكان طبيعياً ان يقع رد الفعل ضد الاضطهاد منهم في المقام الأول.

(٢) ان الفرس كانوا عند اسلامهم اكثر تحضراً من العرب، فكان شعورهم بالتفوق والاستعلاء ازاء مضطهديهم باعثاً على تعميق نزعة التعصب ضدهم.

(٣) فقد الفرس امبراطورية كانت تحكم البقاع التي صار العرب يحكمونها بعد الاسلام فخلق لديهم حنيناً للسيادة المفقودة حملهم على مناواة السادة الجدد.

(٤) ان المســاهمة الـواسعة للفرس في الثقافة الاسلامية مكنتهم من تكثيف واجادة التعبير عن هذه النزعة.

اقتصـرت الشعـوبية في الغالب على الوسط الادبي ونادراً مانزع إليها أهل العلم والفكـر من فلاسفـة وعلماء ومتكلمـين وفقهـاء. وهي لذلـك لم تشكل خطاً طاغياً في الثقافة الاسلامية يتوازى مثلاً مع خط الالحاد بتياراته المختلفة. على انها تركت بعض الاثر في مصادر التاريخ. ويشار في هذا الصدد الى كتب المثالب.. والمثلبة هي العيب والمنقصة المخزية. ويقال أن أول من عني بأخبار المثالب هو زياد بن أبيه الذي دفعته عقدته الشخصية الى البحث عن مساوىء الغير. كما ينسب إلى هشـام بن عبـد الملك انـه شجع على رواية هذه الأخبار رغم ان الامويين لم يدعموا الشعوبية التي كانت موجهـة في الجـوهـر الى خطهم السيـاسي. ولعـل غرض هشـام كان إثـارة النعرات بين القبائل تطبيقـاً لسيـاسـة «فرق تسد». وكانت هذه سياسة رسمية للامويين. وقد نجحت الشعـوبيـة الاخبـاريـة في تشـويه التاريخ الشخصي لبعض الشخصيات العربية البـارزة/ جاهليـة واسـلامية. ويمكن ان يحمل على هذا ما يرد في كتب المنوعات (الكشـاكيـل) وهي أدنى أهميـة من مصـادر التاريخ، من احصاءات لذوي العاهات والمأبـونـين والمغفلين والبخـلاء والجبنـاء من بين «سـادة العرب». ومن هذا القبيل الـزعم بأن أبـو سفيـان كان مأبـونـاً. وقـد أورده الثعـالبي في «لطائف المعارف».

والثعالبي لم يكن شعوبياً لكنه نقل رواية قد تكون من نسج الشعوبيين. وعلى هذا الملاك يجب أن توضع حكاية وضاح اليمن مع زوجة الوليد بن عبد الملك. وهي رواية محبوكة شديدة الاثارة أغرت المؤرخين المحترفين، كصاحب الاغاني، باثباتها دون أن ينتبهوا الى استحالتها ضمن التفاصيل التي تضمنتها. وتسربت الى مصادر الحديث النبوي أحاديث فيها ثناء على الفرس وأخرى تنهى عن محاربة الاحباش والاتراك. لكن نقاد الحديث لم يجدوا صعوبة في الكشف عن عناصر الضعف في هذه المتون وعدها في الموضوعات (الاحاديث المكذوبة).

فيما عدا ذلك لم يكن للشعوبية تأثير مشهود في كتابة التاريخ. لاسيما التاريخ العام في مصادره المعتمدة. وكان المؤرخون الكبار بعيدين عن هذه النزعة، التي لم تنتشر كما بينا خارج الوسط الادبي.

علاوة على كتب وأخبار المثالب، كانت شتائم الشعوبيين للعرب تدور حول طريقة الحياة التي كانوا عليها في الجاهلية، أو ما زالوا يعيشونها في البادية. ومنها عادة الوأد التي مارسها بعضهم في الجاهلية وأبطلها الاسلام. وقد عيرهم بها اسماعيل بن يسار وهو أقدم شعوبي، وكان معاصراً لهشام بن عبد الملك. قال اسماعيل يخاطب امرأة عربية يبدو أنه احبها فلم تقبل به:

واسألي أن جهلت عنا وعنكم
كيف كنا في سالف الاحقاب
اذ نُربي بناتنا، وتدسون
سفاهاً بناتكم في التراب

ورد بشار بن برد على عربي قال له:

ماللموالي وللشعر؟ فقال:

تفاخر يا ابن راعيةٍ وراع
بني الاحرار؟ حسْبك من خسار

ولم يكن بشار شعوبياً على التمذهب وإنما رد على استفزاز يمس جوهر وجوده

كشاعر كبير. وكان عبثياً لا يبالي من يشتم ومن يمدح.

ولشعوبي آخر يمجد الفرس ويعرض بالعرب:

همُ راضة الدنيا وسادة أهلها

اذا افتخروا. لا راضة الشاة والابل.

(راضة: مروضون).

وعير وهم بأكل الضب واليربوع، وهما من طعام أهل البادية. وإليه يشير بيت من شواهد الزمخشري في «اساس البلاغة»:

وأكل الضباب طعام العُريب

ولا تشتهيه نفوس العجم

على أن التنديد بطريقة الحياة البدوية لم يقتصر على الشعوبيين، فقد صدر أحياناً عن منزع حضاري. وللفرزدَق (وهو شاعر متميز أغرقه النقاد في مستنقع النقائض) أبيات يشتم فيها جده الاعلى تميم ويفضل عليه كسرى، لأن تميم عاش في «بلد الضباب» فأزرى بابنائه، واختار كسرى بلاد الخصب والريف فعاش ابناؤه فيها ملوكاً. وعن هذا الموقف صدرت آراء ابن خلدون بشأن «العرب»، وقد أساء الباحثون فهم هذه المفردة فحملوها على معنى الامة.

الشعوبية كما قلنا نزعة اقتصرت في الغالب على الادباء. ولم تكن لها من ثم امتدادات سياسية، كما لم تتحول الى فرقة تعمل على غرار الفرق الاسلاميه المعروفة. ويصعب قبول المزاعم التي يتمسك بها بعض المستشرقين والكتاب القوميون من العرب بوجود هذه النزعة عند بعض الحركات الراديكالية التي عرفتها عصور الاسلام الوسيطة «مابين القرنين الثاني والخامس الهجري» كالقرامطة والزنج والبابكية. فهذه كانت حركات اجتماعية تألفت في جملتها الغالبة من الفلاحين والبدو والعبيد. وكان القرامطة يتألفون من عشائر عربية عددها المقريزي في «اتعاظ الحنفاء». ولم يكن الزنج في مستوى ثقافي يكفي لاثارة هذه النزعة لديهم. وكان قائدهم علي بن محمد عربياً من آل أبي طالب أوعبد القيس،

تبعاً للاختلاف في نسبه. أما البابكية فهي حركة فلاحين قادها رجل نشأ وتثقف في العراق. ويصدق ذلك على شعوبية الاندلس وكانت حالة داخلية لم يسجل لها ارتباط تنظيمي بحركة الاسترداد، كما لم تتوجه ضد الدين الاسلامي، خلافاً لشعوبية بعض المشارقة التي اختلطت بالزندقة. وبقدر مايخص الفرس، أهل النشاط الشعوبي الاوفر، ينبغي أن يوضع في الحساب أنهم لم يكونوا طارئين على التاريخ الذي أسسه العرب. فقد كان منهم أحد أركانه وهو سلمان الفارسي، ثم اعطاهم التبكير والشمول في دخول الاسلام مبادرة التأسيس ـ الى جانب العرب ـ لتاريخ جديد يتجاوز في زخمه تاريخهم الساساني، وقد تحول الفرس أنفسهم الى فاتحين باندفاع لم يعد معه هذا التاريخ الجديد تاريخاً عربياً خالصاً. واذا استبعدنا النزعات الفردية لبعض المثقفين الفرس فمن الخطأ الاعتقاد ان عامتهم كانت تفكر من وراء معاداتها للعرب بتقويض حضارة فقدت احادية العنصر العربي بعد وقت قليل من نشأتها لتصبح بالتالي حضارة عديدة القوميات كان لهم قصب السبق في اقامتها. ان اتهاماً كهذا لن يصح الا بمعيار التفسير القومي للتاريخ الاسلامي، وهو تفسير لا يقوى على الصمود أمام النقد العلمي.

لم تتعرض السلطة للشعوبيين، خلافاً لما فعلت مع اتباع المذاهب الفكرية أو السياسية من العرب وغير العرب. وقد اشتغل الكثير منهم في جهاز الدولة وكان بعضهم مقرباً من الخلفاء بما فيهم الامويين. ولم يتجاوز الرد عليهم حدود المساجلات الادبية. وقد تحدث المؤرخون عن مؤلفات شعوبية واخرى ضد ـ شعوبية لم يصلنا منها الا القليل، واندثر اكثرها ـ ربما بسبب تضاؤل هذه النزعة في العصور الاسلامية المتأخرة مما خفض الطلب على هذه المؤلفات وألقاها في زوايا النسيان... وربما أيضاً لكون معظمها كتب في حقب مبكرة فانقطعت بسبب تقادم الزمان.

من الردود التي وصلت الينا على الشعوبية شذرات في تضاعيف كتب الجاحظ وأبو حيان التوحيدي.. وقد تضمنت دفاعاً عن العرب دون الطعن

بالشعـوب الاخـرى. والجاحظ وأبو حيان كانا أقرب الى الثقافة الفكرية منهما الى المزاج الأدبي. واتجاههما في هذه الردود يندرج في اتجاه عام ضد ـ شوفيني تميزت به ثقـافـة العصـور الاسـلاميـة خارج دائـرة الادب. وقـد اظهر المفكرون المسلمون احتراماً للامم المتحضرة على تضارب أديانها. لكنهم تحيزوا ضد الزنوج متذرعين بما كانـوا عليـه من الجهـل والتخلف. ومـع ذلـك وجـد الـزنـوج من يدافع عنهم حينـذاك، فكتب الجـاحـظ رسالة في تفضيل السودان على البيضان وصلتنا كاملة وطبعت اكثر من مرة. والف ابن الجـوزي والسيـوطي رسـائـل مماثلة منهـا رسـالة للسيـوطي بعنـوان «رفـع شأن الحبشـان» محفوظة في مكتبة المتحف البر يطاني برقم OR. 4634 ـ وقد تقبل بعض المسلمين رواية التوراة عن حام بن نوح، التي فسرت «انحطاط» السود في سلم البشرية، ورفضها ابن الجوزي (انظر كتاب السيوطي)، كما فنـدهـا ابن خلدون في «المقـدمة» لكنها بقيت مقبولة بوجه عام وقد استفيد منها لتبر ير استعباد الزنوج.

على الضـد من الشعـوبيـة، كان هنـاك تعصب عربي استمـر الى مابعـد الامـويـين. وكان من مخلفاته مسألة «زواج الأكفاء» التي بموجبها حرم على المولى ان يتزوج من عربية، وقد قال بها بعض الفقهاء الموالين للامويين وعارضهم عامة الفقهـاء المعـارضـين للسيـاسـة الامـويـة، فضلاً عن الشيعة والخوارج. واخترع المتعصبـون العـرب حديثـا لتأكيـد هذا المبـدأ اخـرجـه ابن ماجـة، احـد مؤلفي الصحاح الستة، ونصه: «تخير وا لنُطَفكم وأنكحوا الاكفاء وإنكحوا اليهم». وهو حديث مردود عند علماء الجرح والتعديل. وقد اهملت هذه المسألة فيما بعد ولم تجد لها انصاراً من الفقهاء.

وكـما هو حال الشعـوبيـة، وجـدت العصبيـة العـربيـة معـبر ين عنهـا بين الشعـراء. والمثـال الصـارخ هنا يقدمه أعظم شعراء العربية، أبو الطيب المتنبي الذي اجتمعت فيـه ثلاث نزعـات: شوفينيـة عربيـة ضد الأعاجم، عرقية ضد السود،



وطبقيـة ضد العبيـد . وللمتنبي قصـائـد عبرت عن هذه النـزعات تكسف الوجه المشرق لديوانه المتفرد في تاريخ الشعر العربي .

الشعوبية اتجاه مقيد بزمن . فهي من ظواهر العصور الاسلامية ، وقد انتهت بانتهـائهـا . ومثلما لم يبق معتـزلـة ولا قرامطـة ولا بابكيـة ، لم يبق في الوقت الحاضر شعـوبيـون . ولا يصـح القياس على وجود فئات تحمل اسماء فرق اسلامية قديمة كالاسـماعيلية والزيدية والامامية والخوارج ، فهذه طوائف دينية استمرت بالتوارث على سنة الاديان . أما الشعوبية فهي موقف فردي لا يخضع للوراثة . ومن الخطأ لذلك استعمال هذا المصطلح لوصف الاتجاهات المناوئة للعرب في الوقت الحاضر . فالموجود اليوم هو شوفينية متقابلة بين قوميي الشرق الاوسط تقوم على المعادلات الآتية :

القومي العربي يعادي الاكراد والفرس ويحتقر الهنود [والاخير يكثر في العراق] .

القومي الكردي يعادي العرب والفرس والاتراك .

القومي الفارسي يعادي العرب والاكراد .

القومي التركي يناوىء العرب والاكراد والارمن .

ولهذه العصبيات بواعث حديثة تختلف عن بواعث الشعوبية لانها من نتاج مرحلة تاريخية مختلفة .

فدك

اسم قرية يهودية كانت من قرى يثرب، قريبة من خيبر، فتحها النبي محمد صلحاً بعد أن فتح خيبر عنوة. وقد تضمن عقد الصلح إقرار سكانها اليهود على دينهم مقابل نصف ممتلكات القرية للمسلمين. ويقول المؤرخون أن النبي استصفاها لنفسه، أي جعلها ملكاً خالصاً له، وكان ينفق منها على أبناء السبيل (الغرباء المنقطعين) وما ينوبه من وفود وضيافات. وكان محمد عند نزوله يثرب عديم المال ولم يكن له مورد لانفاقه الشخصي أو العام، الى أن بدأت حروب التوسع خارج يثرب فتعينت له مصادر تمويل من القيعان المفتوحة. وكانت فدك من هذه. وبالنظر للنص على أنها خالصة للنبي، فقد اعتبرت من املاكه الشخصية. ومن هنا دخلت فدك تاريخ الصراع السياسي في الاسلام لتغدو واحدة من قضاياه الساخنة خلال العصور التالية.

بدأ ذلك عقب وفاة محمد واستخلاف أبو بكر. فبعد أن انتهى لقاء السقيفة بحسم مسألة الخلافة على الضد من مطالب أسرة النبي، ذهبت فاطمة الى الخليفة المبايع لتطلب منه ميراث والدها. وكان هذا الميراث يتألف رئيسياً من فدك. وقد أثير الطلب بالاستناد الى أحقية فاطمة بوراثة والدها. وكانت هي الوحيدة العايشة من بين أولاد النبي الذين ماتوا كلهم في حياته. لكن أبو بكر رفض الطلب مستنداً الى حديث قال انه سمعه من رسول الله ونصه: «إنّا معاشر الانبياء لا نورث. ماتركناه صدقة» ـ العبارة الاخيرة تفيد جعل ممتلكات النبي

وقفاً عاماً ـ وخاضت فاطمة مناقشة حامية ضد أبوبكر في المسجد أظهرت فيها قدرة ملحوظة على السجال. وكانت حينذاك دون الثامنة والعشرين. وتقول المصادر الشيعية أنها ألقت في المسجد خطبة نددت فيها بالصحابة. ثم عادت الى منزلها لتندد بزوجها وتتهمه بالجبن («بحار الانوار» للمجلسي ١٤٨/٣٤٣. «اعيان الشيعة» للامين ١/٤٣٢٢).

قال ياقوت لدى الكلام على القرية في «معجم البلدان»: «ان من رواة خبرها من رواه بحسب الاهواء وشدة المراء». ويرجع ذلك الى المغزى السياسي للحدث. ففي ضوء الظروف التي وقع فيها الطلب من طرف فاطمة كان من الواضح أن ماحملها عليه ليس الحاجة المالية وانما تأكيد وراثتها للنبي، ومنها الى تأكيد أحقية زوجها بالخلافة. وهذا هو أيضاً ما دفع أبوبكر الى رفض الطلب معتبراً ان الانبياء لايورثون. وقد طعن الشيعة بشتى فصائلهم، عدا الزيدية، على أبوبكر بسبب ذلك بينما دافع عنه أهل السنة. واستند الشيعة الى عصمة فاطمة وكونها لا تخطىء، ولم يوثقوا رواية أبوبكر لحديث عدم وراثة الانبياء، لأنه غير معصوم عن الخطأ، وقد لايكون مبرءاً من الكذب تبعاً لرأيهم في الصحابة.

طبقاً لما قاله ياقوت، رويت قصة فدك بتفاوت شديد يجعل من الصعب على المؤرخ رد ـ انشائها وفق الاصل التأريخي. وقد وردتنا إفادات تشكك في أصل القصة. ففي «اللئالىء المصنوعة» ينقل السيوطي عن ابن عدي، من نقاد الحديث في القرن الرابع، قوله «كنت أرى أن لهذا أصلاً فقال لي بعض نقلة الاخبار أنا أسن من هذا الحديث وأعرف من عمله» ـ ج١ ص٢٣٥. وقد رد السيوطي ان الحديث في الصحيحين أي البخاري ومسلم. ويبدو في قول ابن عدي تلميح الى إفادة وردت في «نكت الهيمان» للصفدي تقول ان ابو العيناء ادعى وضع القصة بالاشتراك مع الجاحظ ص ٢٦٥). والمذكور من متأدبي القرن الثالث وقد توفي في أواخره. وكان على صلة شخصية بالبلاط العباسي منغمساً في الحياة السياسية للدولة. وقد يكون لقوله هذا علاقة بصراع العباسيين

مع العلويين. وكان للعباسيين مصلحة في سحب هذه الورقة من العلويين، وهي نفس مصلحة أهل السنة الذين وجدوا في القضية/ رغم دفاعهم عن أبوبكر/ شيئاً من الاحراج لما تضمنته من قسوة في معاملة البنت الوحيدة لنبيهم، لا سيما وان لديهم روايات تفيد أن أبوبكر أعطى فيما بعد حصصاً من مواريث النبي لبعض الصحابة. وادعاء أبو العيناء، اذا صح عنه، لايثبت، وكذلك قول ابن عدي.

فقد رويت القصة في طبقات ابن سعد، المتوفى قبل أبو العيناء باكثر من خمسين سنة، وقبل ابن عدي بأكثر من قرن. كما جاءتنا اشارة اليها في هاشميات الكميت التي كتبت قبل أبو العيناء بقرن ونصف وقبل ابن عدي بقرنين. ويخضع مصير فدك لبلبة تعكس من جهتها تقلبات العلاقة السياسية بين الشيعة وخصومهم من الناس والحكام. ثمة اتفاق على ان أبوبكر أبقاها لابناء السبيل، لكن الخلاف يشتد في مآلها بعده. وينقل ياقوت رواية تفيد أن عمر بن الخطاب ردها الى بني هاشم فكان علي بن أبي طالب والعباس بن عبد المطلب يتنازعان فيها ويختصمان الى عمر. وتلتبس هذه الرواية برواية في صحيح البخاري تتعلق بالوقوف من ممتلكات محمد في المدينة وتنص على أن عمر جعل القيمومة عليها الى علي والعباس (أبواب الخمس من الصحيح) والنزاع لم يشمل الموقوفات. وقد ذكرت المصادر الشيعية أسماء سبع بساتين أوقفها النبي في حياته وجعل قيمومتها لفاطمة ولم تكن موضع خصومة («بحار الأنوار» ٤٣/ ٢٣٦).

الرواية الأكثر شيوعاً تفيد ان فدك بقيت على حالها طيلة الراشدين. ويشمل ذلك علي بن أبي طالب الذي لم يسترجعها في خلافته باتفاق المصادر السنية والشيعية معاً. وقد تحسس الشيعة بالاحراج الناجم عنه لأن فيه تصويب لقرار ابوبكر وتخطئة لفاطمة. وللتخلص من ذلك قال شيعي معاصر هو السيد محسين الامين ان الامام أعلم بوجه الحكمة في عدم أخذها. «أعيان الشيعة» م ١/ ١٣٨ [ترجمة فاطمة من الجزء الثاني]. وحاول مؤلف زيدي حل الاشكال بتخريج استند فيه الى مبادىء القضاء خلاصته ان الامام التزم بحكم صادر وفق

ظاهـر الشـريعـة أي وفق ماتـراءى للقاضي ، وهو هنا أبوبكر، فلم ينقضه لأن المسلم ملزم بالـوقـوف عنـد حكم القضـاء . (مخطـوطـة في العقـائد مجهولة العنوان واسم المؤلف من محفـوظـات مكتبة الامبر وسيانا بميلانو، رقم SUP y204) . وتتأكد في هذا التخريج كما في قول الأمين حيرة الشيعة إزاء موقف علي ، الذي كان قد نقض احكاماً كثيرة للخلفاء السابقين لتعارضها مع سياسته .

بعـد الراشدين ، تقول رواية ان فدك لم تزل موضع نزاع بين آل العباس وآل علي حتى عمر بن عبـد العـزيز الذي ردها الى آل علي . ورواية أخرى أن معاوية اقطعها لمروان بن الحكم ، وثالثة أن الذي أقطعه اياها عثمان . وهذه الرواية لا تخلو من قوة ، اذ ورد تصـرف عثـمان ضمن المطـاعن التي وجهها اليه خصومه واعتذر له عنهـا انصـاره من الفقهـاء والمتكلمين ، وثمة اتجاه في المصادر يميل إلى أنها فُردنت مع بدايـة الأمـويـين ضمن ما فُردن من الأمـوال العـامة ، ثم ارجعها عمر بن عبد العـزيـز الى حكم أبـوبكـر . وفي بعض مصـادر الشيعيـة انه وزع غلتها على بني فاطمة دون أن يملكهم إياها («بحار الأنوار» ٢٢ / ٢٩٥) . وفُردنت ثانية على يد يزيد بن عبد الملك الذي استخلف بعد عمر . أوبقيت على هذه الحال الى خلافة السفـاح ، أول العبـاسيـين ، فسلمهـا الى آل البيت . ثم استرجعها منهم المنصور بعد عصيانهم عليه وأعادها إليهم المهدي . ثم انتزعها الهادي منهم إلى ان اعادها اليهم المأمون . ويمكن توثيق ما يتعلق بالمأمون لأن لدينا اشارة اليه في شعر لدعبل الخزاعي شاعر الشيعة . كما يمكن أخذه في ضوء المصالحة التي أجراها المذكور مع الشيعة وعين فيها إمامهم الثامن ولياً للعهد . واستمرت في ايديهم الى عهد المتوكل الـذي ردهـا الى حكم أبـوبكـر . وكـان المتـوكل شديد العداء للشيعة . ولم يتغير وضعها فيما بعد حتى نهاية العباسيين .

يمكن أن نستخلص من قضية فدك جملة أمور:

١ ـ صعـوبـة تثبيت حقـائق ناجزة بشأن تفاصيل القضية . ونلمس هنا دور

السياسة في رواية الاحداث، التي قد يرجع السبب فيما يطالها من تحوير ليس الى المؤرخ بالضرورة وانما لاطراف الحدث نفسه.

٢ ـ ان كلا الفريقين في القضية قد صدر في موقفه عن دوافع ذرائعية تمنعنا من احالة النزاع الى مبادىء الايمان أو احكام الشرع كمحرك أرأس. فقد نظر ابو بكر الى المطلب من زاويته السياسية الخالصة. وكان في وسعه لولا ذلك تسليم القرية الى فاطمة دون أن يخسر شيئاً. بل ولعله سيكسب رضاها ويخفف بالتالي من معارضتها له. لكنه كان يدرك ان مطلب فاطمة ليس هو فدك وان اجابة الطلب تعنى الاقرار بأحقية اسرة النبي في وراثته. وقد تمسك لهذا الغرض بحديث عدم وراثة الانبياء. والحديث لايصح عندي، لانه يتعارض مع هواجس محمد بشأن مصير اسرته من بعده. وقد بينت احداث الايام الاخيرة من حياته قلقه بهذا الخصوص. فليس من المنطقي ان يصرح بما يجرد الاسرة من وسيلة حماية كانت ستركن اليها بوصفها وريثة رسول الله. ولا ريب في ان فاطمة حين أثارت هذا الطلب فور استخلاف ابوبكر انما كانت تستخدم هذا الحق. ويمكن الترجيح هنا ان ابو بكر قد وضع الحديث على لسان النبي.

٣ ـ ان النص على عدم وراثة الانبياء ينطوي من جهته على مفهوم ديمقراطي. وبالطبع فلم يكن هذا هو غرض ابو بكر من روايته، لكنه ينسجم مع النزعات الجاهلية التي كانت تنفر من قيد الوراثة عندما يتعلق الامر بسلطة. بينما نجد في تمسك الشيعة بهذا المبدأ خروجاً على التقاليد العربية المتحسسة ضد التسلط وانحيازاً الى نظم الحكم عند الساسانيين والبيزنطيين. ومن الامور الدالة هنا ان علي بن أبي طالب لم يورث ممتلكاته لاولاده وانما جعلها وقفاً للفقراء. وكان علي يتصرف في ذلك على أساس هذه التقاليد فضلاً عن تقييدات موقفه الاجتماعي المعروف، مما يفسر بدوره عدم تعيينه لابنه الحسن ولياً للعهد أو الايصاء باستخلافه بعد أن ضربه ابن ملجم. وتبدو سياسة علي هنا متعارضة مع

مطالب فاطمة وكذلك مع الترتيب الأثني عشري للأئمة، لأن هذا الأخير مستنسخ من نظام ولاية العهد.

٤ ـ نص فقهاء الامامية على حصر الوراثة في البنت اذا لم يكن للمتوفى غيرها. ومن المعروف ان المذاهب الفقهية الاخرى تعطي الاقارب في هذه الحالة نصيباً في الميراث ولا تدفعه كله للبنت. وقد أخذ الفقه الجعفري بهذا الحكم لان فاطمة كانت كما بينا هي العائش الوحيد من اولاد محمد الذين ماتوا كلهم في حياته. وغاية الشيعة من ذلك ليس التشريع وإنما تثبيت مطلب فاطمة في وراثة فدك وتكذيب رواية أبوبكر. ونجد في هذا النص الفقهي مثالاً على الطريقة التي يمارس بها الصراع السياسي أو الديني تأثيره على القانون.

الاجتهاد

من: «اجتهد في الشيء: اذا بذل فيه جهده ليصل إلى مبتغاه منه» واشتقاقه على «افتعل» من صيغ المطاوعة والقابلية ولو أنه هنا يفيد التكلف والمعاناة. والاجتهاد في عرف الفقهاء هو استفراغ الوسع الى حد لامزيد عليه لتحصيل ظن بحكم شرعي. ويرجع اقدم استعمال للكلمة الى عهد النبي اذ يروى أنه ارسل صحابياً في مهمة فسأله عما يفعل ان لم يجد نصاً في الكتاب وسنة النبي في مسألة فأجاب: «اجتهد فيه رأيي». والخبر يستحمل الصحة اذا احتسبنا عدم امكان اشتمال نصوص القرآن وسنة النبي على تفاصيل جميع الاحكام في الامور الحاصلة والممكنة واضطرار المبعوثين بالتالي الى الاستنباط للتصرف فيما لم يرد فيه نص قاطع. وكانت مهام المبعوثين قد اتسعت مع اتساع نفوذ الاسلام في العربيا بعد معركة الخندق. ومصادر الفقه تتفق على ان الاجتهاد وقع في زمان النبي من الصحابة. وينظر الى اجتهاد الصحابة على انه سوابق للاستئناس وتأكيد لجوازه ما دام قد تم بعلم النبي. ومع تطور الفقه الى معرفة لم يعتبر اجتهاد الصحابة ملزماً في تفاصيل الاحكام وان كان ملزماً في ممارسة حق الاجتهاد. ويستشهد لذلك بحديث يقول «رب حامل فقه الى من هو افقه منه» وهو حديث مصنوع على الأغلب اريد به توكيد استقلال الفقيه عن الصحابي بعد ماصار واضحاً ان في الفقهاء من هم أرقى مرتبة في المعرفة من عامة الصحابة الذين كانوا في مستهل النمو الفكري للاسلام.

شرط الاجتهاد تحصيل الاحاطة باللغة العربية وعلوم الحديث والتفسير والسيرة وتاريخ الصحابة لأهل السنة وأيمة أهل البيت للشيعة. وانضاف إليها فيما بعد دراسة المنطق لتحصيل أصول القياس. وبعد اتساع الثقافة الاسلامية صار لزاماً على طالب الفقه الراغب في الاجتهاد ان يدرس الجغرافيا والفلك والرياضيات. والأخير لازم لاتقان حساب المواريث. والاجتهاد يصح للرجل والمرأة.

تختلف وسائل الاجتهاد بحسب المذاهب. والقياس هو أهمها وأقدمها. وقد توسع فيه أبو حنيفة والشافعي وتحفظ فيه مالك وابن حنبل والشيعة الامامية والظاهرية. والحنابلة يقدمون عليه خبر الواحد وهو الحديث الذي رواه صحابي واحد ورواه عنه تابعي واحد ورواه عن التابعي فرد واحد وهكذا حتى انتهى الى الفقيه. وهو أضعف الاسانيد الصحيحة. ويقول نفاة القياس في ردهم على الآخذين به أن أول من قاس هو ابليس يقصدون أنه عصى أمر الله بالسجود لآدم مستندا الى قياس أنه من نار وآدم من طين والنار خير من الطين. وهو قياس صحيح عند المتصوفة. ولا يقبل الشيعة الامامية من القياس غير الاشكال التي لاتتطلب رأياً واستنباطاً، مثل منصوص العلة وهو الحكم الذي وردت علته معه كقولهم «حرمت الخمرة لاسكارها» فيقاس عليه ان كل مسكر حرام. ويشمل ذلك حرمة مايسكر كثيره دون قليله كالنبيذ.

ومن أركان الاجتهاد الاخرى الاستحسان. وقد انفرد به أبو حنيفة. ويعرّف بأنه دليل ينقدح في ذهن المجتهد يقتضي ترجيح قياس خفي على قياس جلي واستثناء جزئي من كلي. ويعطي الاستحسان فسحة تصرف واسعة للفقه لتطوير الاحكام وتجاوز مالايراه صالحاً منها في مذهبه. وهذا في الامور التي ورد فيها نص شرعي. أما فيما لم يرد نص فيه فهناك مايسمى «مصلحة مرسلة» وبمقتضاها يقرر المجتهد ما يراه سبباً في جلب مصلحة للناس أودفع مفسدة بالاستناد الى روح الشريعة.



والاجتهاد من دون القياس والاستحسان يعتمد على الرواية. وهي عند الحنابلة عن الصحابة وعند الشيعة عن الايمة الاثني عشر. وتحتوي مصادر الفرقتين على جملة وافرة من الاحاديث توفر لفقهائها اجابات على كثير من الامور الشرعية. ولذلك لا يعنى المجتهدون هنا بتدقيق الرواية قدر عناية القياسيين بها. والتفاوت بين فريق القياس وهؤلاء يرجع الى ملابسات لا يتسع لها مجال هذا القاموس. وقد اعتاد مؤرخو الفكر الاسلامي على ربط التوسع في الاجتهاد بالبيئات الاكثر ثقافة وهي بيئة العراق بالاخص. لكن هذا معيار عمومي قد لايصدق كثيراً. فقد نشأ أحمد بن حنبل في بغداد فأسس أقل المذاهب عقلانية. ولاشك مع ذلك في أن البيئات المتخلفة ثقافياً كالعربيا وأقاصي المغرب لم تعرف فقهاء الرأي.

والمجتهد على حالين: مجتهد بالمطلق وآخر مجتزيء. والمطلق هو المجتهد في كل الاحكام. أما المجتزيء ففي جزء واحد منها. والأصوليون على خلاف في جواز الثاني. قالوا: هل يجيز العقل وجود من له ملكة يقتدر بها على الاستنباط في بعض مسائل الفقه دون غيرها؟ وقد أجاب بعضهم بجوازه وامكان حصوله ورد آخرون بأن من الممكن أن يكون المرء مجتهداً في فن واحد دون غيره ولكن ليس من الممكن له تجزئة مسائل الفن الواحد فيعرف بعضها ويجهل الأخرى. لأن ملكة الاجتهاد هي هنا مثل ملكة العدالة لا تتجزأ. والمسألة تتعلق بالاختصاص وحدوده. واذا طبقناها على فروع المعرفة الأخرى فهي تتفاوت تبعاً لمستواها في العصور المختلفة. والاختصاص في العصر الحاضر أضيق منه في الماضي. لكنه في الفقه الاسلامي، وعموم المعرفة القانونية، يبقى غير قابل لتجزئة مبالغ فيها على النحو المعروف في العلوم الأخرى كالتطبيقية والصرفة.

والاجتهاد لازم للمسلمين، ولابد في كل وقت من وجود مجتهدين يرجع اليهم الناس في الاحكام. وعند الشيعة يجب على كل مكلف في عباداته ومعاملاته ان يكون أما مجتهد أو مقلد أو محتاط. والاولى أن يكون مجتهد فاذا لم

يستطع كان محتاطاً ويسمى كذلك متبع وهو من يملك معرفة لا تبلغ به الاجتهاد ولكنها تساعده على التمييز والاختيار، فيأخذ من أقوال المجتهدين بما يرتأيه لنفسه. أما المقلد فهو العامي. وهذا يجب عليه بإجماع المذاهب أن يقلد مجتهد يختاره هو. والمجتهد عند الشيعة هو الفقيه أما عند أهل السنة فهو المذهب. ويشير شرط الاختيا ر الى ان تقليد مذهب بعينه هو أمر فردي يخص المقلد وحده ولا ينتقل بالوراثة الى اولاده. وهذا هو ماكان عليه الحال في العصور الاسلامية. وكانت العائلة الواحدة ربما ضمت مقلدين للشافعي أو مالك وغيرهما سواء من الزوجين أو الاولاد. والاختيار مقيد بعدم معرفة المقلد بالاعلم من المجتهدين، فإذا عرفه لم يصح له تقليد سواه. واختلفوا ان كان العامي ملزم بتقليد مذهب أو مجتهد في كل المسائل. فقال بعضهم بلزوم المذهب الواحد للمقلد وقال غيرهم بجواز الاختيار في المسائل. واللزوم في المذهب أشد منه في المجتهد. وينظر الاصوليون إلى ماوقع عليه اجماع الصحابة من تسويغ استفتاء العامي لكل عالم في مسألة وانه لم ينقل عنهم الحجر على العامة في ذلك. وجوز الشيعة التبعيض في الاحكام، حتى المختص منها بالعمل الواحد، حيث يجوز للمقلد التنقل بين المجتهدين لأخذ الرأي المناسب له منهم. لكنه ملزم بالوقوف عند قول المجتهد في مسألة معينة من مسائل العمل الواحد. فهو مثلاً يمكنه الرجوع الى اكثر من مجتهد في مسائل الزكاة فإذا أفتى له أحدهم برأي في مسألة واحدة لم يصح له العدول عن رأيه الى غيره.

والتقليد واجب في الشرعيات دون الاعتقادات. ويستند الاصوليون في ذلك الى الآية: «انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون/ الزخرف٢٢». وهي تحكي على لسان المشركين الذين رفضوا دعوة محمد لتمسكهم بتقليد الآباء. ويستفاد منها عدم جواز التقليد في العقيدة ووجوب اعتناقها بالاختيار العقلي الحر، ويتفرع على هذا القول مسألة الاجتهاد في العقليات. وهو جائز عند جمهور المسلمين. لكنهم يختلفون في تقييم نتائجه. فقد

ارتأى الجاحظ، كمتكلم معتزلي، وأبو الحسن العنبري من المعتزلة أيضا ان الغير مسلم معذور اذا اجتهد فأداه اجتهاده الى تصويب معتقده. وانفرد العنبري بالقول أنه مصيب أي أنه على حق. ورد عليه الآمدي في «أصول الاحكام» ان كان المقصود بالاصابة مطابقة الاعتقاد للمعتقد فهو محال لان الحقيقة في المسائل العقلية واحدة وضرب مثلاً من مسألة حدوث العالم وازليته فهو أما ان يكون حادثاً (مخلوقاً) أو أزلياً ولا يجوز أن يكون كلا القولين فيه صواباً. اما ان كان المقصود انه وفى بشروط الاجتهاد التي تدخل تحت وسعه وقدرته فوصل الى اعتقاد معين يخالف اعتقادات ملّة الاسلام وانه معذور بذلك دون أن يكون مصيباً فلا شك في أنه غير محال عقلاً. وقال ان النزاع حول جوازه أو عدمه هنا هو نزاع شرعي، يعني أن كان معذوراً في الشرع فلا يحاسب على كفره أم بالعكس... ص ٢٣٩.

وبناء على الاصل المتفق عليه في رد التقليد في العقائد لم يجد الاصوليون مفرا من احالة الاجتهاد في العقليات الى الشرع على هذا النحو الذي صرح به الآمدي. وفيه فرار من الزامات عقلية لم يسعهم، وهم في جملتهم من المناطقة، ان يغالطوا فيها الا بالاستناد الى حكم القانون وبدون ذلك كان سيترتب عليهم الاقرار بحق الغير في الكفر إذا كفروا عن قناعة عقلية. ونجد في هذا مثالاً للتعارض بين الاديولوجيا والمعرفة.

ويتفق جمهور المسلمين على ان المجتهد في الشرعيات معذور على الخطأ وفقاً للمبدأ المشهور ان المجتهد اذا اصاب فله اجران واذا اخطأ فله أجر واحد. واجر المخطىء هو على اجتهاده أي على بذله الوسع في الاستنباط. وبمعنى آخر انه أجر على تشغيل الذهن. وخالف قول الجمهور اتباع داود الظاهري والشيعة الامامية وافراد من الاصوليين قالوا ان الحق متعين في كل مسألة وعليه دليل قاطع فمن اخطأه فهو آثم غير مأجور. ويرتبط هذا القول بمنهج الظاهرية والامامية الرافض للقياس العقلي والمعتمد على النقل والرواية. وينطوي هذا القول على الزامات قمعية لا سيما ان الخطأ موضوع البحث هو اعتباري لانه يتحدد من وجهة

النظر المغايرة، فالحنفي مثلاً مخطيء عند الشيعة الامامية حين يقول باباحة النبيذ وهو بالتالي آثم. وفي المقابل: اباحة النبيذ خطأ عند المالكي وغيره لكن الحنفي مأجور اجراً واحداً لانه اجتهد فاخطأ.

ان القول بأن الحق متعين في كل مسألة يتقبله جمهور الفقهاء. ولو أنهم لم يوافقوا الظاهرية والامامية على تأثيم المخطيء. وقد اعتبروا الحكم المتعين هو حكم الله وانه واقع في كل حادثة وان الله نصب عليه الدليل بالخصوص أو العموم. وتكمن في هذه الدعوى جذور اللاتسامح وتهويل الخطأ. وقد ردها أبو حنيفة بافقه العلمي المعروف ونفى أن تكون لله أحكام في الوقائع وقال انها تبع لظنون المجتهدين.

ويتميز الاجتهاد بالمرونة. وقد روعي فيه تفاوت المجتهد في توصلاته. فقد يدلي برأي في مسألة، ثم يتبين له وجه آخر فيها فيغير رأيه. وهذا جائز له. وعليه ان يحكم بالرأي الجديد. وعولجت المعضلات الناجمة عن تغير رأي المجتهد في المسألة الواحدة وفقاً لأصول ذات طبيعة قضائية.

الاجتهاد من خصوصيات الفقه الاسلامي. ومع ان القانون يتطلب بطبيعته جهوداً استنباطية لاحكامه، فإن الفقه الاسلامي تطلب سيرورة اجتهاد أبعد مدى. ويرجع ذلك الى جملة أمور:

١ ـ نوعية النص القرآني المكتوب بأسلوب روعيت فيه اعتبارات البلاغة على حساب لغة القانون، مما سبب تفاوت الفقهاء في فهم المراد من نصوص الاحكام واستدعى اصولاً للاستنباط حملت بدورها على التوسع في الدراسات المنطقية..

٢ ـ عدم استيفاء النصوص الاصلية كافة وجوه الحياة مما أدى الى استحداث موضوعة المصالح المرسلة لمعالجة غياب النص. وقد ازدادت الحاجة الى ذلك في الازمنة التالية حيث اتسع المجتمع الاسلامي وتعددت قضاياه.

٣ ـ استمرار الشريعة كمصدر وحيد للقانون طوال العصور الاسلامية التي

دامت حوالي الثمانية قرون، وفي مجتمع كبير ورقعة جغرافية شاسعة، مما استلزم مؤسسة قانونية معقدة تتولى مطابقة الشريعة مع الاوضاع المستجدة.

٤ ـ تعقد تركيبة المجتمع الاسلامي وتعدد طبقاته وفئاته الاجتماعية مما كان يدفع بالضرورة الى السعي لاستخلاص الاحكام الموافقة لحاجات ومصالح هذه الطبقات والفئات.

٥ ـ شيوع مقولة الاختلاف عند المسلمين وتتجذر هذه في القرآن ـ الآية ١٩/ يونس و١١٨/هود، اللتين فسرتا كنص على ارادة الاختلاف من الباري. وكذلك في حديث منسوب الى النبي يقول فيه «اختلاف امتي رحمة». وفي مصادر الفقه والتفسير والكلام وجهات نظر وتخريجات متنوعة حول هذا الموضوع تشير جملة منها الى ضرورة الاختلاف وفائدته.

في وسط مشبع بالنشاط العلمي كان الاجتهاد من أسس التجاوز في مضماره الخاص به. لقد وفر فرصاً لتطوير جذري على صعيد القانون كان مرشحاً للانتقال بالشريعة الى نقطة حرجة تتعارض فيها مع نفسها. ويفترض ان تكون هذه هي نقطة انتقال المجتمع الاسلامي الى مرحلة اعلى من تطوره يؤسس فيها نظاماً اجتماعياً جديداً. وهو ما لم يتم بفعل مؤثرات سبق لي ولغيري أن تحدثنا عنها في أكثر من مناسبة.

على أن التنوع الهائل في اجتهادات الفقهاء يوفر من جهته مادة غزيرة تكفي لتصور منظومات قانونية مختلفة قد تكون في غاية التعارض. وذلك عندما تؤخذ في ضوء القاعدة التي اجازت للمقلد اختيار الاحكام التي تلائمه من كل مجتهد. . وفيما يخص المسلم المعاصر فهو يستطيع في الواقع ان يعثر في هذا السفر الجليل من الاحكام الفقهية على الكثير مما يمكنه توظيفه لأي اتجاه سياسي أو اجتماعي يأخذ به. أما ان كان من المجتهدين فسوف يجد الى جانب موروثه الاجتهادي نصوصاً لم يتطرق اليها اهتمام الفقهاء الأولين يمكن ان تساهم في بلورة منظومة فقهية يسعى لتأسيسها.

اغلق باب الاجتهاد عند أهل السنة بعد الفقهاء الاربعة بوقت غير مديد. وصار الفقه يعالج تفريعات على المذاهب لا تخرج عن مبادئها العامة. لكن ذلك لم يمنع من ظهور فقهاء كبار كانوا في عداد المجتهدين وتمتعوا بالمقدرة على تطوير المذاهب في اتجاهات لم يصل إليها مدى الفقهاء الأربعة، ما لم نستثني الفقه الحنفي الذي بقي متخلفاً عن أفق مؤسسه العظيم. وينبغي الانتباه هنا الى أن الفقهاء الأربعة ليسوا هم المسؤولين عن تسكير باب الاجتهاد بعدهم. فهم لم يطرحوا انفسهم الا كمجتهدين مثل غيرهم. ويرجع سبب هام في هذا التحول الى السلاجقة الذين سعوا لحصر المذاهب الفقهية بقوة السلطة وملاحقة ما عداها. وبقي باب الاجتهاد مفتوحاً عند الامامية والزيدية من الشيعة وعند الخوارج. ولكن نظرياً. لان فقهاء هذه الفرق لم يكونوا في الحقيقة اكثر اجتهاداً من فقهاء أهل السنة.

المهدي المنتظر

المهـدي اسم مفعـول من الفعل يهدي يفيد المبالغة في الوصف. ويفترض المعنى المقصود صيغة الفاعل «الهادي» لكنهم عدلوا عنها الى المفعولية لأن صيغة الفاعل تختص بالنبي. فضلاً عن ان السليقة اللغوية يمكن ان تكون قد ساعدت على اختيـار صيغـة اشتقـاق فيهـا تمايـز اصطـلاحي لمفـردة سيكون لها شأن كبير في أدبيات الاسلام.

المهـدي مصطلح دال على المخلص ولـه عند الشيعة ثلاث مرادفات هي: القائم من القيام بالامر بعد انقطاع. وقد ورد في روايات منسوبة الى علي بن أبي طالب وبعض الايمة الاثني عشر من أحفاده. والروايات غير مؤكدة لكنها ترجع الى القرون المبكرة من تاريخ الشيعة. المرادف الآخر هو الامام الغائب أو الغائب منفرداً. واليه يشير حداء شيعي يقول بالعامية:

يا متى
يظهر الغايب
يا متى

الثـالث هو صاحب الـزمان. ويشير بتعقيد ملحوظ الى صفة المنتظر الذي سيتغـير مجرى الـزمـان على يديـه، بما تشعـه لفظـة الـزمـان في الكـلاسيكيـات والفلوكلور معاً من احساس عميق بالغيب. وهذا المرادف مستحدث، اذ لم يرد -

في حدود استقصائي في مصادر العصور الاسلامية. وهو شائع كثيراً على السنة العامة من الشيعة. وقلما يرد في لغة الكتابة. لكن بعض الشعراء المعاصرين من أصل شيعي وظفوه لاغراضهم[1].

أطلق لقب المهدي لأول مرة على الابن الثالث لعلي بن أبي طالب المعروف باسم محمد بن الحنفية، نسبة الى أمه. لقبه بذلك الكيسانية الذين تزعمهم المختار بن عبيد الثقفي في تحرك مسلح سلطنهم على هذا الاقليم سنة وأربع شهور. وكان ابن الحنفية حياً يوم ذاك. لكن الكيسانية استمرت بعد وفاته وزوال سلطتهم تسميه بهذا الاسم مقترناً بالقول أنه لم يمت وانه اختفى وسيظهر في موعده. وكان على هذا القول شاعرين كبيرين هما كثير عزة والسيد الحميري[2].

ثم أطلق الاسم على محمد النفس الزكية. وهو من أحفاد الحسن بن علي. وقد ثار على المنصور في المدينة وقتل. وكان من زعماء الزيدية. لكن اللقب لم يستمر بعد مقتله. وكانت الزيدية في ذلك الوقت قريبة من المعتزلة فلم يظهر للغيبيات أثر كبير في معتقداتها.

ورداً على ذلك منح المنصور لقب المهدي لابنه الأكبر محمد، وهو الخليفة العباسي الرابع. وأوعز للشاعر المتزندق مطيع بن اياس بوضع حديث نبوي ينص على مهدوية ابنه هذا.

في زمن يسبق ولادة المهدي المنتظر بخمس سنوات ثار في الكوفة حفيد لزيد بن علي اسمه يحيى بن عمر وقتل. فاهتاج العامة في بغداد لمقتله وخرجوا في مظاهرات تهتف:

ماقتل ولا فر.
ولكن دخل البر.

حدث هذا مع وصول رأسه المقطوع الى بغداد حيث شاهده الناس الذين لم يصدقوا بأنه رأسه[٣]. ولم يطلق عليه البغادة لقب المهدي. وقد انتهت قضيته دون أن تخلف ذيولاً.

في وقت لاحق ظهرت الاسماعيلية الى العلن في شمال افريقيا على يد رابع الائمة المستورين وهو عبيد الله الذي أسس الدولة الفاطمية وتلقب بالمهدي. وكان دعاته في المغرب يعلنون قبل وصوله من سلمية عن قرب ظهوره. وتقترن مهدوية عبيد الله بمنعطف كبير في تاريخ الشيعة حيث تأسست دولتهم الكبرى التي طالما انتظروها. ولكن هذا حدث حين كان الشيعة الاثني عشرية قد اعلنوا مهدويتهم الخاصة بهم في شخص الامام الثاني عشر. والمهديان الاسماعيلي والاثني عشري متزامنان. وقد تمسك الاثني عشرية بمهديهم. ولو أن ذلك لم يمنعهم من النظر الى الدولة الفاطمية كدولة شيعية. وكان من انصارها المتحمسين الشريف الرضي، وهو أثنى عشري، لكنه كان يتعصب للخليفة الفاطمي عصبية النسب والتشيع. وليس في مهدويت الاسماعيليين مضمون غيبي. فالمهدي الاسماعيلي استلم السلطة بعد سلسلة من الائمة المستورين، وليس الغائبين، ماتوا قبل أن يتم لهم انشاء الدولة، وقد انتقدوا عقيدة الامام الغائب عند الاثني عشرية مستندين الى محدودية عمر الانسان وعدم امكان تجاوز حكم الطبيعة في ذلك. ويلاحظ ان عموم من تسمى بالمهدي في العصور الاسلامية وما بعدها لم يدعوا الغيبة وانحصر مضمون المهدوية عندهم في فكرة المخلص.

على أن الغيبة ليست ابتداعاً اثني عشرياً، فهي تستند الى معتقد سابق حول المسيح. وقد اقتبسها الشيعة كما اقتبسوا عدد أئمتهم من عدد الحواريين ونقباء بني اسرائيل، وكلاهما اثني عشر. والمجيء الثاني للمسيح مطروح في

اللاهوت الاسلامي . وهو تبعاً للقران لم يصلب وانما ارتفع الى السماء . وبناء على ذلك يكون للشيعة غائبان : واحد في السماء وهو المسيح والثاني في الارض وهو المهدي . ويبدو تأثير هذه التطورات التي تكرس وحدة التقاليد اليهمسيحية - الاسلامية واضحاً في وصف المصادر السنية للمهدي بأنه عربي اللون اسرائيلي الجسم . وسيلتقي الغائبان في موعدهما . وثمة اختلاف على القيادة . فالشيعة يعطونها للمهدي . والسنة يختلفون بين المهدي والمسيح . وفي احدى رواياتهم ان المهدي سيظهر أولاً فيمهد الامور ثم يسلمها للمسيح .

ويشترك الشيعة والسنة في مسألة غيبة المسيح وعودته ، أما غيبة المهدي فهي مذهب شيعي اثني عشري لايشاركهم فيه اهل السنة ولا الطوائف الاخرى من الشيعة . لكن المهدي مطروح في المصادر السنية التي نصت أيضاً على أنه من نسل النبي وانه سيظهر مع المسيح . غير أنها لا تتحدث عنه بوصف الغيبة فهو رجل من أبناء الزمن الذي سيظهر فيه ولا وجود له قبل ذلك . كذلك لا تضعه المصادر السنية في عداد الائمة الاثني عشر . ولمهدويت السنة علاقة بدخول المسلمين طور الازمات وهو الطور الذي تخلخلت فيه سيادتهم وانحسر مد حضارتهم فاخذوا يتحسسون الحاجة الى مخلص يصنع لهم أملاً في تجاوز المحنة

ومقاومة الاحباط . وقد عبر عن هذه الحاجة فقيه شافعي من أهل دمشق ألف عام ٦٥٨ أي بعد سقوط بغداد لهولاكو بسنتين ، كتاباً حول أخبار المهدي المنتظر بين فيه ان ماحل بالمسلمين من الكوارث وما انحطوا اليه من الفساد يجب أن لا يكون سبباً في اليأس من الخلاص لأن الله وعدهم بيوم ينتصرون فيه على أعدائهم ويقيمون نظاماً جديداً للحياة يحقق لهم الرفاه الشامل . وهذا اليوم هو يوم ظهور المهدي . وقد استوفى في الكتاب ماورد بهذا الشأن في مصادر الحديث .



غير أن المهـدويت لم تصبـح عقيـدة راسخـة عنـد أهـل السنـة. سوى أن الافكـار الـرائجة حولها شجعت بعض الحركات التي قامت في الوسط السني على انتحـالهـا. واحـدث الامثلة على ذلك هي حركة المهدي في السودان. ومهدويت هؤلاء هي من طراز اسماعيلي فهم لم يدعواالغيبة وانما كانوا يعلنون هذه الصفة بعد أن يتم لهم تأسيس الحركة.

المهدي المنتظر تبع الاثني عشرية هو الامام الثاني عشر. واسمه محمد ووالده هو الحسن العسكـري، الامـام الحـادي عشر، المدفون في سامراء الى الشمال من بغـداد. وكـان من نشطـاء الائمـة. وقـد توفي في ظروف اتسمت بالتوتر في علاقة الشيعة بالعباسيين. وكان ابنه محمد دون الخامسة عند وفاته فاخفاه زعماء الطائفة واعلنوا أن الحسن العسكري لم يخلف ولداً. وقد تمسك بعض متكلمي أهل السنة بهذا الادعـاء لابطـال عقيـدة الامام الغايب. على ان الوجود التأريخي لمحمد بن الحسن يتأكد في التدابير التي اتخذت لاخفائه وتنظيم كيفية الاتصال به. وتتضمن المصـادر الشيعيـة تحذيـرات من الكشف عن أمـره تنم عن شعـور حقيقي بالخوف على حياته. ويرد شيء من ذلك في كتاب الكافي المكتوب في عهد الغيبة الصغرى والـذي يقـول الشيعـة ان المهـدي اطلع عليه في مخبأه. ومن المحتمل ان المهدي لم يتزوج أو لم ينجب ولداً مما جعله آخر الائمة(٤). ومن المحتمل كذلك ان حمله للرقم ١٢ قد اغـرى الزعامة الشيعية باعلان ختام لسلسلة الأئمة يضعهم في نسق واحد مع نقبـاء بني اسـرائيـل وحـواريي المسيـح. ولكي لا يتشتت شمل الطائفة بسبب انعـدام الامـام المعصوم اعلن زعماؤ ها بعد وفاة الامام المختفي انه قد غاب الغيبة الكـبر ى. ويعني ذلـك انـه لم يمت وبـالتـالي فالامـام المعصـوم باقي على رأس الطـائفـة، ولـو أنهـا لم تعد تستطيع رؤ يته. وتلبست القضية عقيدة المخلص فصار

يسمى المهدي والمنتظر. ومن المرجح ان هذا الاسم قد اضفي عليه بعد الوفاة لان الروايات المنقولة الينا عن أيام الغيبة الصغرى لا تتضمنه.

هناك مايدل على ان الامام الثاني عشر كان يسير الامور من مخبأه عن طريق شخص واحد، يحتمل انه الوحيد الذي كان يعرف مكانه. ويعرف هذا الشخص باسم السفير والوكيل. وقد بلغ عدد هؤلاء أربعة أولهم عثمان بن سعيد العمري (نسبة الى عمرو) الاسدي ودامت سفارته خمس سنوات. ولا شك أنه لم يكن سفيراً وانما وصياً لأن الامام كان لايزال قاصراً ويحتاج الى من يرعاه وينشئه. وقد تولى السفارة بعده ابنه محمد الذي استمر فيها أربعين سنة ثم تلاه الحسين بن روح ودامت سفارته ٢١ سنة تسلمها بعده علي بن محمد السمري وهو آخر الوكلاء. وتقول المصادر الشيعية أنه تلقى سنة ٣٢٩ هـ تعليمات بعدم تعيين سفير من بعده بسبب وقوع الغيبة التامة.

ويستفاد من نص التعليمات ـ وهي في بحار الانوار ٥١/ ٣٦١ ـ انها مصنوعة لأنها تحدثت عن خروج السفياني والصيحة وهذه من الاحداث التي جعلها اللاحقون علامات لقرب الظهور. والوضع الصحيح ينبغي أن يكون على الوجه التالي: كان عمر الامام الثاني عشر في تلك السنة قد ناهز الرابعة والسبعين. والقول بوقوع الغيبة التامة عند هذا السن يعني وقوع الوفاة. وكان الوكيل الرابع لا يزال حياً في ذلك الوقت. وبالطبع فالحاجة قد انتفت الى تعيين وكيل جديد بعد رحيل الامام. وقد حررت التعليمات على لسانه لتعلن انتهاء الغيبة الصغرى وبدء الغيبة الكبرى. والغرض منها تكريس بقاء الامام حياً ليكون كما قلنا عامل ضبط للطائفة، التي ستدار شؤونها بدءاً من ذلك العام من طرف الفقهاء بوصفهم

نواباً للامـام . وفيما يتعلق بالوكلاء الاربعة فإن وجودهم التأريخي لا شك فيه وهم كلهم من أهل بغداد واضرحتهم معروفة هناك حتى اليوم . وكونهم في بغداد مع أن الامـام اختفى في سامـراء يرجـح أنه انتقل اليها ليجعلها مخبأه . وكانت بغداد يوم ذاك مدينـة كبر ى والاختفـاء فيهـا أسهـل من الاختفاء في سامراء . ومن المحتمل عندئذ أن يكون قد مات ببغداد ودفن في مكان مجهول منها .

أخـذت مهـدويت الثـاني عشر في هذا الطور صورتها اللاهوتية والميثولوجية النـاضجـة . وقـد تمثلت في هذه الصورة وحدة التقاليد اليهمسيحية الاسلامية . مر بنا أن المصـادر السنيـة حددت شكـل المهـدي بأنـه عربي اللون اسـرائيـلي الجسد . ونضيف هنـا أن المصـادر الشيعيـة أفـادت أن أم المهـدي جاريـة بيـزنطيـة اسمها نرجس . وهذه يمكن ان تكون حقيقة تأريخية لأن الكثير من الجواري كن يصبحن أمهـات لشخصيـات كبـيرة في العصـور الاسـلامية . ومايعنينا هنا أن جنسية الأم حفزت على حبك خرافة تندرج في سياق هذه التقاليد . فقد روى المجلسي نقلاً عن غيبة الطوسي أن أم المهدي هي حفيدة القيصر وانها تنتمي من جهة الأم الى شمعون الصفا أحد الحواريين . وقد أراد جدها القيصر تزويجها من ابن أخيه وهي في الثـامنـة عشرة فلما اجتمعوا للعقد تقوضت أعمدة العرش وسقط القيصر مغشياً عليـه . ثم بدلوه بأخيه فحدث لهم نفس الشيء . وتقول الحكاية أنها رأت في نفس الليلة مجلساً يضم المسيح وشمعون وعدد من الحواريين مجتمعين في قصر جدها وقد نصبـوا منـبراً من نور يبـاري السـماء علواً وارتفـاعاً في الموضع الذي كان فيه عرش القيصـر . ودخـل محمد وعلي وعدد من أبنائهما فتقدم المسيح الى محمد فعانقه وقال له محمد : ياروح الله اني جئتك خاطباً من وصيك شمعون فتاته مليكة ـ وهذا هو الاسم الأصـلي لنـرجس حسب الحكاية ـ فوافق المسيح فصعد محمد المنبر وخطب خطبة النكاح وشهد على العقد المسيح والحواريون وابناء محمد . وبعد مدة جاءتها في المنـام فاطمـة ومـريم فاسلمت على يديهـما . ثم اتـاهـا زوجها المرتقب في المنام

فاخبرها أن جدها سيسير جيشاً لمقاتلة المسلمين فانتهزت الفرصة والتحقت بالجيش كممرضة وكان غرضها أن تستأسر للمسلمين حتى تصل الى بغداد. وحصل لها ماأرادت فجيء بها الى موضع على الفرات كانت تباع فيه الجواري الاسيرات. وبلغ الخبر الى علي الهادي والد الحسن العسكري فاستدعى رجلاً من أحفاد الصحابي أبو ايوب الانصاري يدعى بشر بن سليمان وزوده بكتاب باللاتينية عليه خاتمه وأرسله الى بغداد وعرفه بصفة جارية في موضع على الفرات تلبس ثوبي حرير صفيقين تمتنع من العرض ولمس المعترض (المشتري) والانقياد لمن يحاول لمسها. وقال له انك ستسمع صرخة بالرومية من وراء ستر رقيق فاعلم انها تقول: واهتك ستراه! وبعد تفاصيل عديدة يوصيه الهادي ان يذهب إلى النخاس واسمه عمر بن يزيد ويخبره أن معه كتاباً باللاتينية لبعض الاشراف ويطلب منه ان يعرض الكتاب على الجارية. فلما نظرت في الكتاب بكت بكاء شديداً وقالت للنخاس بعني لصاحب هذا الكتاب. فاشتراها وكيل الهادي. وفي مستقرها ببغداد اخرجت الكتاب من جيبها وراحت تلثمه وتطبقه على جفنيها وعلى خدها وتمسح به على بدنها. ثم واصل معها الى سامراء فاستقبلها الهادي ونادى على أخته حكيمة فجاءت فقال لها: ها هيه! خذيها وعلميها الفرائض فإنها زوجة ابني محمد وأم القائم.

اثناء الغيبة الكبرى يعيش المهدي بين الناس دون أن يعرفوه. وفي تصور آخر ان النظر لا يقع عليه. وذهب بعضهم الى القول بأنه يعيش في جزر مجهولة قد تكون من جزر البحر المتوسط وانه يقيم هناك مجتمع الاسلام المثالي بانتظار أن تتهيأ له الظروف فيخرج من هذه الجزر ويغزو العالم. وعلامات ظهوره هي اشتداد الفساد والظلم حسب العبارة المأثورة. تملأ الأرض جوراً. وقد اضافت إليها الفئات المختلفة ما يناسب أوضاعها وحاجاتها منها انه يظهر عندما يتشبه الرجال بالنساء والنساء بالرجال. وهذه من أقوال الوعاظ الذين تزعجهم مظاهر الحضارة

في المـدن الكبـيرة لا سيـما بغداد التي شهدت في عصرها الاسلامي كثيرا من هذه المظـاهـر. ومنها أنه يظهر عندما يخرج العبيد على طاعة ساداتهم ويقتلون مواليهم ولهـذه النبـوءة علاقـة بثـورة الـزنـج في البصـرة وهي تعكس تخوف مالكي العبيـد المسلمين من حدوث تحركات مماثلة. وبعد أن بني أول جسر حديدي ببغداد على دجلة في الاربعينات شاعت نبوءة تقول ان المهدي المنتظر سيظهر بعد أن يتم بناء سبع جسور في بغداد. ولم أتبين بعد عن أي مصلحة كانت تعبر هذه النبوءة.

ظهـور المهـدي سيكـون في مكـة ومعه ثلاثمئة وبضعة عشر مقاتل وهذا هو عدد المسلمـين في معـركـة بدر، أولى معـارك الاسـلام. وبـين هذا العدد خمسين امرأة. هذا بحسب المصادر الشيعية. أما عند السنة فيكون ظهوره ببيت المقدس وحامل لوائه رجل من تميم يدعى شعيب بن صالح. وأكثر من يبايعه أهل الكوفة وأهـل اليمن. ويكـون معـه تابـوت بني اسـرائيـل وأربعة الواح من التوراة وعصا موسى وحلة آدم وخـاتم سليـمان. وهكـذا فالمهـدي حين يظهـر انـما يسجل نصراً مشتركاً للاديان السامية الثلاثة في وحدتها اللاهوتية العريضة. ويقول الشيعة انه سيغـادر مكـة بعـد ظهـوره فيها ويترك عليها والياً فيثور أهلها على الوالي ويقتلونه فيعود اليهم فيظهرون التوبة فيعين لهم والياً آخر فيقتلونه فيرسل إليهم انصاره من الجن والنقباء ويقول لهم لا تبقوا أحداً فيها الا المؤمنين فيرجعون إليهم فلا يجدون فيهم مؤمناً. والمعروف أن أهل مكة من غلاة السنة والمبغضين قديماً لاهل البيت. **وقـد نقـل عن علي زين العابدين بن الحسين انه كان يقول: والله مافي مكة والمدينة عشرون رجلاً يحبنا. . .** وسيستعصم المهدي في الكوفة، عاصمة الشيعة الأولى. ومما سيفعله حينـذاك محاكمة أبوبكر وعمر، اللذين سيعودان الى الحياة. والحكم بصلبهما على شجرة. ثم يأمر ناراً تخرج من الأرض فتحرقهما مع الشجرة. ثم يأمر ريحاً عاتية تهب عليهما فتنسفهما في اليم نسفاً (بحار الانوار **١٤/٥٣**).

حول الطـريقـة التي سيسيطر بها المهدي تتفق المصادر الشيعية والسنية على

أنها القتال. وسيجري بالصورة الاعتيادية أي كقتال بين جيشين ينتصر فيه الايمان والعــدل على الكفـر واجـور. لكن الفـولكلور الشيعي ينسب إلى المهـدي قدرة خارقة تجعله يحسم الامور بسيفه منفردا مثلما كان بوسع الحسين أن يفعل في كربلاء.

أما السياسة التي سيتبعها مع الخصوم والمعارضين فالمصادر الشيعية تقول أنه سيلجأ الى السيف لقمعهم. وتخبرنا رواية في بحار الانوار أنه يبعث الى رجل لا يعلم النـاس له ذنبـا فيقتله حتى ان احـداً يتكلم في بيتـه فيخـاف ان يشهـد عليه الجـدار (٣٩٠/٥٢). هذا يعني أن المهـدي المنتظـر سيكون فاشياً نموذجياً. لكن المصـادر السنيـة تختلف بين قولـين احـدهما موافق لقـول الشيعة. وبهذا المعنى ترد روايـات منسـوبـة في جملتهـا الى أيمـة أهل البيت تقول أنه سيخالف سيرة علي، الـذي سار باللين، فيسـير بالبسـط والسبي (البسـظ بالمعنى العـراقي الدال على الضرب والقتل). ونلمس في هذه الرواية رد الفعل ضد الفشل الذي مني به علي بن أبي طالب. وتطرفت بعض الروايات في وصف الفظائع التي سيرتكبها المهدي وجنــوده. من ذلـك في روايـة عن علي بن أبي طالب أن المسلمـين سيجتـاحـون القسطنطينيـة بقيـادة المهدي فيفتضون فيها سبعين ألف عذراء. ونجد في هذه الرواية صدى قويا لقول الشريف الرضي يهدد بني العباس:

ونحن في أرض لاعدائنا
لا نطأ العذراء الا سفاح

وترتكس في هذا الحلم الشاذ حالة العجز المتكرر امام اسوار القسطنطينية، ومن جهة الشريف الرضي، اخفاقه في خطة عمل كان يتطلع منها الى الخلافة.

وفي روايـة اخـرى عن علي أيضـاً أن المهـدي سيقتل مليون مقاتل في مدينة القـاطـع على البحـر الأخضـر المحيـط بالـدنيا. وهذه المدينة لم يذكرها ياقوت في معجم البلدان.

في روايات اخرى سيكون مسالماً. ففي خلاصة في «دستور العلماء» وهو من الاسفار المعجمية، ان المهدي سيملك الدنيا كلها بدون حرب (مادة المهدي في حرف الميم). وفي روايتين لعقد الدرر عن أبو هريرة أنه لا يوقظ نائماً ولا يريق دماً (ص ١٥٦، ٢٢٦). لكن هذه الروايات أقل وروداً من سابقاتها. وهي تبدو كتعبير عن وعي نخبوي طامح الى وضع حد لسفك الدماء. والصورة الغالبة عن المهدي أنه سفاح يمارس السياسة من خلال السيف. وقد توغلت هذه الصورة في الفولكلور الشيعي. ويمكن أن تكون قد ساهمت في تعزيز الوجدان القمعي للجمهور لأنها تتأصل في وعي الناس العاديين مستندة الى مصدر الهي حيث تكتسب الشخصية الفاشية صفة قداسة مستمدة من تعبيرها عن الارادة الحكيمة لمشرع العدل المطلق.

انجازات المهدي المنتظر ومدة حكمه:

سيحكم المهدي مدة تقول بعض الروايات أنها سبع سنين وأخرى تسعة أو تسعة عشر سنة وأشهر أو عشرين سنة أو أربعة وعشرين أو ثلاثين. وأقصى تقدير أربعين سنة. وتقول رواية أخرى أنه يحكم سبع سنين كل سنة مقدارها عشر سنين من سنيننا الحالية. وفي الروايات التي تفيد أن المهدي سيدفع الأمر الى المسيح يكون حكم المسيح أربعين سنة ثم يموت فيخلفه رجل من بني تميم يقال له المقعد. ولا تذكر الروايات مدة حكم المقعد التميمي. وقد ذكرنا من قبل رواية تقول أن حامل لواء المهدي سيكون من بني تميم. ولم اتبين وجه ذلك فلعل بعض رواة هذه الأخبار كان تميمياً متعصباً. وان كنا نجد ما يدعو الى تفكير أبعد في تجربة النبوة التي مرت بها تميم بزعامة سجاح. وفيما ذكرته مصادر تاريخ الفكر عن ظهور المزدكية عندهم في الجاهلية. وتميم قبيلة كبرى تناهز شعباً. وموطنها بين الخليج ووسط وجنوب العراق وهم اليوم شيعة اثني عشرية.

ان المهدي هو بي الطوبى الاسلامية . وسيحقق كل ما عجز المسلمون عن تحقيقه ويزيل عنهم ما أخذوا يعانون منه في زمن انحسار السيادة والحضارة . ولما كان المسلمين في عصرهم الاول قد اضطروا الى الوقوف عند نقاط حرجة في اندفاعهم الجامح فلم يفتحوا الصين وفشلوا في اقتحام القسطنطينية وتوقفت قواتهم في جنوب روما . فإن المهدي سيفتح الصين والقسطنطينية وروما . لكن فتوحاته لم تتضمن استعادة الاندلس . ونستدل من هذا ان الروايات المتعلقة بالمهدي كانت قد تبلورت في مصادر الحديث والتاريخ الديني حين كانت الاندلس لا تزال خاضعة للسيادة الاسلامية . وبالطبع فهي تسبق أيضاً فتح القسطنطينية على يد محمد الفاتح .

تقول الروايات السنية ان المسيح والمهدي سيحكمان وفق شريعة محمد . لكن المصادر الشيعية تلمح الى ان المهدي سيأتي بكتاب جديد . ويتفق الاثني عشرية في ذلك مع الاسماعيلية ، الذين نسبوا الى جعفر الصادق قوله : إذا قام قائمنا علمتم القرآن جديداً . (النوبختي في فرق الشيعة) . وتنسب مصادر الاثني عشرية الى محمد الباقر قوله في تفسير «ولقد آتينا موسى الكتاب فاختلفوا فيه» انهم اختلفوا كما اختلفت هذه الأمة في الكتاب ، وسيختلفون في الكتاب الذي مع القائم ، الذي يأتيهم به (بحار الأنوار ٥١/٦٢) . وقد مر بنا ان القائم الاسماعيلي قد ظهر . ومن المعروف أنه غير الكتاب حين سنحت له الفرصة خارج محيط الدولة الفاطمية . وقياساً عليه ، يجب أن نتوقع من المهدي الاثني عشري ان يحكم بالاستناد الى كتاب جديد . ومن المفيد التنبيه الى أن أخبار المهدي في مصادر الشيعة لا تتضمن الكثير من الامور عن حكم الشريعة المحمدية في زمانه . وينبغي عدم الربط بين الحديث المتواصل عن محمد في هذه الاخبار وبين الاهتمام بتطبيق الشريعة . فالاسماعيليون الذين نسخوا الشريعة لم ينسخوا قداسة محمد وانما فعلوا معه نفس ما فعله هو مع سابقيه من الانبياء الذين نسخ شرائعهم دون أن ينكر نبوتهم .

في حكم المهدي ستحدث أمور بعضها من فعل الطبيعة وبعضها من سياسته هو. فسوف يسود السلام في الأرض ليس بين البشر فقط وانما بين الحيوانات أيضاً. وهذه طوبى توراتية استمرت بقوة في المأثور الاسلامي. وتدور حولها روايات مهدوية عديدة في مصادر الشيعة والسنة على السواء. ومما سيحدث أيضاً غزارة المطر وازدياد خصوبة الارض، وتبعاً لذلك زيادة الانتاج. ويتداخل في هذا الحدث فعل المهدي وفعل الطبيعة حيث ينصرف الناس تحت حكمه وحكم المسيح الى العمل السلمي. وفي رواية لعقد الدرر أن رسول الله قال ان الثور سيغلو ثمنه في زمن عيسى بينما ترخص الفرس. فسئل: وما يرخص الفرس؟ فقال: لا تركب لحرب ابداً (حيث تقل الحاجة اليها فيخف الطلب عليها) وسئل: وما يغلي الثور؟ فقال: تحرث الأرض كلها (ص ٢٧٢) ولهذه الطوبى سوابق في التاوية الصينية.

وسوف تتحقق الوفرة بفعل الطبيعة حيث ستخرج الأرض كنوزها وعندئذ سيغتني كل فقير. وترد اشارة الى «اشتراكية» حكم المهدي، ففي عقد الدرر: «يتجاور الناس في ديارهم ويصطحبون في أسفارهم ويشتركون في أموالهم». ص ٣١٤. واشارة مماثلة الى تعايش الافكار. لكن روايات الشيعة تقول أن المهدي سيبيد جميع اتباع الملل الأخرى ولا يبقى غير المسلمين وأنه سيكسر الصليب ويقتل الخنزير (بحار الانوار ٥١/ ٦٠، ٦١). وترد أخبار كهذه في نفس المصادر السنية التي تحدثت عن تعايش الافكار منها رواية في عقد الدرر تقول أن المسيح سيقتل النصارى ويهدم الكنائس (ص ١٦٦). وتحدثت روايات عن الرخاء الذي سيعم جميع الناس في مدة حكم المهدي والمسيح وإن الاعمار ستكون أطول وتزول الامراض ولا يموت احد في اثناء ذلك. وتعطي معظم الروايات اهتماماً لزوال خطر الافاعي والعقارب والسباع بتحولها الى حيوانات اليفة لا تؤذي الانسان. وينشأ هذا الاهتمام من شدة تعرض الناس قديماً لاخطار هذه الحيوانات سواء في أسفارهم أم في منازلهم. لكن هذه الطوبى لا تستقل عن اطارها السياسي. لأن

تحققهـا رهن بوجـود الامـام العـادل . وقـد تحدثت تواريخ عمر بن عبد العزيز عن مصالحة وقعت بين الذئاب والاغنام استمرت طوال خلافته ثم نقضها الذئاب بعد وفاته . والمصالحة المقبلة ستأتي ضمن سياسة المهدي والمسيح القائمة على العدل . ويرتكس في هذا النمط من الطوبى استحكام دور السلطة في المجتمعات الشرقية . ومما سيفعله المهـدي أيضـاً تحريـر العبيد وسيتم ذلك مقابل تعويض مادي يقدمه لاسيادهم . ولعل هذا الشرط قد وضع لتفادي الاصطدام مع حكم الشريعة التي تعتبر العبد ملكاً شرعياً لسيده ولا تجيز انعتاقه الا بسبب.

ينتهي حكم المهـدي والمسيـح بهبـوب ريـح طيبـة تقبض روحيهـما وأرواح الخيرين من النـاس. ويبقى الاشـرار الـذين تقوم عليهم القيامة. والاشرار في بعض الـروايـات هم يأجـوج ومأجوج وهم من أقوام التوراة وسيأتون الى بلاد الساميين من الصين. لكن روايات أخرى لا تحدد هوية هؤلاء الاشرار.

خدمت المهـدويت هدف الـزعـامـة الاثني عشـريـة في الحفاظ على شمل الطـائفـة بإبقائها تحت قيادة الرمز الامامي . وعند أهل السنة وفرت تعويضاً نفسياً لحالـة الاحبـاط التي نشأت من انتكـاس السيـادة الاسـلاميـة وتخلخـل النمـو الحضـاري . ولعلهـا ساهمت في سيـاق ذلـك في عرقلة روح الجهـاد. وقـد تداول الشيعـة قولاً ينسب الى جعفـر الصـادق جاء فيـه : كل رايـة ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت (بحار الانوار ٥٢/١٤٣) وينسجم هذا الحكم مع خط العمل السلمي الـذي سلكـه الأئمـة الاثني عشـر بعـد الحسين، ولو أنه لم يمنع من قيام ثورات شيعية مسلحة في بعض الظروف تدفعها قوة الموروث المعارض لدى الشيعة .

مزار المهدي في العراق :

تقول الرواية الاثني عشرية ان المهدي دخل سردابا في منزل والده بعد وفاته حيث بدأ غيبته . ويقوم في الوقت الحاضر مسجد فوق السرداب المفترض . وهو في



بلدة سامراء، ويسمى الغيبة. وقد أقيم في أسفل السرداب شباك من خشب الساج يرجع الى عهد الناصر لدين الله العباسي وهو من الآثار النادرة للعصر العباسي. وينزل الزوار من الشيعة الى هذا السرداب من سلم يؤدي الى الشباك حيث يتلون الادعية وينذرون النذور لطلب الحوائج. ويقرن الشيعة اسم المهدي بعبارة «عجل الله فرجه» ومختصرها في الكتابة «عج».

رأي لابن خلدون في المهدي:

اشار اليه في المقدمة لكنه أخضع ظهوره لشروطه في تكوين الدولة وهي وفور الشوكة والعصبية. وقال ان هذه قد تلاشت عند الفاطميين إلا اذا ألف الله بين قلوبهم فالتفوا حوله. أما ان يظهر في غير عصبية ولا شوكة إلا لمجرد نسبه في أهل البيت فلا يتم ذلك. وفي شتى الأحوال ليس المهدي حاجة غيبية وظهوره لا يرتبط بالخوارق.

قصيدة مهدوية للشاعر البريطاني ييتس:

كان ييتس يرى ان التاريخ يشتمل على دورات مدة كل منها ألفين سنة. وكان يرى في زمانه ـ الثلث الأول من القرن العشرين ـ نهاية لدورة اخرى من التاريخ. وكغربي فالتاريخ عنده هو تاريخ اوربا. ومن هنا حدد الدورة الراهنة بأنها تبدأ من نهاية الحضارة الاغريقو ـ رومانية، وولادة المسيح. وحيث تقترب الدورة المسيحية الآن من نهايتها فسوف يتبعها دورة مضادة مشؤومة النذر.

وقد وصف في قصيدة له «يجدها القارىء مترجمة فيما يلي» معالم انهيار الحضارة وختمها بتأكيد على التوجه ثانية الى بيت لحم لاستقبال المجيء الثاني أي نزول المسيح بالاصطلاح الاسلامي.

المجيء الثاني

لشاعر البريطاني ييتس

مدوّماً، مدوماً في المدار المتسع
لا يستطيع الصقر أن يسمع الصقار
الاشياء ترتمي جانباً والمركز لا يستطيع التماسك
الفوضى الخالصة تنبسط فوق العالم
التيار المعتم الدامي ينطلق، وفي كل مكان
تغرق فرحة البريء
الاحسن تعوزه القناعة. بينما الاردأ
مملوء بالحماس
أكيد أن بعض الوحي هو الآن في اليد
أكيد أن المجيء الثاني هو الآن في اليد
تلك الكلمات التي ستظهر حينما تكشف روح العالم
عن مخزون خيالها الفسيح. ذلك هو المجيء الثاني
يشوش رؤيتي: في مكان ما من رمال الصحراء
جسم أسد ورأس انسان
نظرة كالشمس، فارغة، عديمة الرحمة
يحرك فخذيه في تكاسل. بينما جميع ما حوله
مغمور في ظلال طيور الفلاة الكئيبة
تهبط الغياهب ثانية. لكني أعرف الآن
ان عشرين قرنا من النوم الصخري
تتقاذفها كوابيس مهد قُدَّ من حجر
ومهما كانت فظاظة الضواري فإن ساعتها آتية في النهاية
هناك حيث تتهادى تلك القرون نحو بيت لحم لكي تولد؟

المصادر

خصص المؤرخ الاثني عشري محمد باقر المجلسي ثلاث مجلدات من سفره المطول «بحار الانوار» للامام الثاني عشر وهي المجلدات ٥١، ٥٢، ٥٣. وجمع يوسف بن يحيى المقدسي الشافعي ما ورد عن المهدي في المصادر السنية في كتابه «عقد الدرر في أخبار المهدي المنتظر» وقد طبع في القاهرة ١٩٧٩.

---

١ ـ لصديقي سلمان الجبوري يتنبأ بظهور الحزب الشيوعي العراقي:
الخضر سل خنجره
وصاحب الزمان في ساعته المنتظرة
عاد ليمحو الكفرة
والتافهين والحواة السحرة

٢ ـ لكثير عزة مشيراً الى غياب محمد بن الحنفية:
.. وسبط لايذوق الموت حتى   يقود الخيل يقدمها اللواء
تغيب لا يرام له مكان   برضوى عنده عسل وماء
رضوى جبل بالحجاز

٣ ـ عام ١٩٦٣ انكر العامة في العراق ان يكون عبد الكريم قاسم قد قتل رغم أن قاتليه عرضوا جثمانه بالتلفزيون. واستمر الاعتقاد ردحاً من الوقت بأنه سيعود.

٤ ـ وضع الكاتب الموصلي عبد الغني الملاح كتاباً بعنوان «المتنبي يسترد اباه» أراد أن يبرهن فيه أن المتنبي هو ابن المهدي وانه ولد في الغيبة فاخفى نسبه. ويصعب قبول نظريته رغم طرافتها. فلو ولد للمهدي ابن لكان يخلفه في الامامة. طبع الكتاب ببغداد عام ١٩٧٤.

الناسخ والمنسوخ

النسخ في اللغة هو الازالة والنقل أو إزالة شيء واحلال آخر محله. وهذه الكلمة من عائلة جذرية تفيد معاني متقاربة تدور حول الازالة والمحو والفساد وتشمل الى جانبها: الرسخ والفسخ والمسخ. ومنها تولد المعنى الدال على أخذ صورة مطابقة من شيء مكتوب. وهو معناها الشائع في اللغة المعاصرة. أما المعنى القرآني فمرادفه الالغاء والمحو والابطال والشطب. . . الخ.

النسخ في الفقه هو الخطاب الدال على ارتفاع (زوال) الحكم الثابت بالخطاب المتقدم (السابق) على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه (تقدمه عليه). (المستصفى للغزالي ١/١٠٧).

ويقع النسخ في القرآن والسنة. وقد نص عليه القرآن في آيتين: ١٠٦ من البقرة ونصها: «مانَنسخ من آية أو نُنسِها نأت بخير منها أو مثلها» و١٠١ من سورة النحل ونصها: «واذا بدلنا آية مكان آية، والله اعلم بما ينزّل، قالوا انما انت مفترٍ بل اكثرهم لايعلمون». وسورة النحل مكية مما يدل أن النسخ مارسه القرآن في طور مبكر. ويؤخذ من هذه الآية أن المشركين فهموا من أحكام الله مافهمه أهل الاديان السماوية أنفسهم وهو أنها ثابتة لا تتبدل فلو كان ما ينطق به القرآن من الله لما جاز انتساخه. كذلك تدل الآية الأولى على تكرر الاعتراض ضد النسخ في المدينة لأن سورة البقرة من الطور المدني.

لكن المسلمين مجمعون على النسخ: جوازه عقلاً ووقوعه فعلاً. ومن حيث

الأول قالوا ان الاحكام الشرعية معللة بمصالح العباد، أي موضوعة لأجل مصالحهم. وهذه المصالح قد تختلف بحسب الأوقات فتختلف الاحكام تبعاً لها.

وفصّل ابن حزم ذلك فقال: ان الحق يعود باطلا والامر يعود نهيا وان الطاعة تعود معصية. وهكذا القول في جميع شرائعهم لأنها إنما هي أوامر في وقت محدود بعمل محدود فإذا خرج ذلك الوقت عاد ذلك الأمر منهيا عنه... (الفصل ١ / ١٠٠) وهذا بيان جلي للضرورة العقلية الموجبة للنسخ. ويلاحظ صدوره عن مفكر ظاهري سلفي. لكنه يكشف عن رصيد الثقافة العقلانية التي تشبع بها مفكرو العصور الاسلامية على اختلاف منازعهم.

واعطى الاشاعرة تفسيراً للنسخ يوصله بارادة الله وهي ارادة حرة مطلقة فيجوز له أن يضع حكماً ويرفع حكماً لا لغرض ولا لباعث لانه (فعال لما يريد).

وفي الحالتين فالنسخ جائز عقلاً.

أما وقوعه فمتفق عليه بين المسلمين. ويشمل ذلك نسخ الشرائع لبعضها ونسخ شريعة الاسلام لبعضها. وقال الغزالي ان الاجماع على النسخ حجة على من انكره. وهم أنفار نسبهم امام الحرمين الى بعض غلاة الروافض (المستصفى ١ / ١١١، البرهان ٢ / ١٣٠٠).

فيما يخص النسخ داخل الشريعة الاسلامية، يتفق الفقهاء والمفسرين على وجود آيات منسوخة في القرآن. وهذه الأيات تتضمن احكام غير معمول بها. ومنها الآية ٢٤٠ / بقرة التي جعلت عدة المتوفى عنها زوجها سنة كاملة. ثم نسخت بالآية ٢٣٤ / بقرة التي انزلت العدة الى أربعة أشهر وعشرة أيام. وتندرج هذه الآيات في نمط ما نُسخ حكمه وبقيت تلاوته. أي ما بقي في القرآن بعد نسخ حكمه. وهناك خلاف شديد حول هذا النمط. ولم ينعقد الاجماع على المنسوخ منه الا في آيات قليلة كالآية السابقة من سورة البقرة. والقرآن يصرح بوقوع النسخ وتكرره في الطورين المكي والمدني ولا بد بالتالي أن يكون المنسوخ فعلاً أكثر من هذه الآيات. وسيشمل ذلك النمط الثاني منها وهو المنسوخ الحكم والتلاوة أي

ماحذف من القرآن بعد نسخه. وثمة حالة أخرى قد تشمل آيات أبدلت باخرى لا على سبيل نسخ الحكم. وهومايستنتج من منطوق الآيتين اللتين نصت على النسخ. ففي الأولى يقول: «ما ننسخ من آية أو ننسها» أي نجعلها منسية، ويعني ذلك حذفها. وفي الثانية: «وإذا بدلنا آية مكان آية». وهو تصريح بالحذف وليس بنسخ الحكم. وقد ذكروا من هذا النمط سورة الاحزاب التي كانت من السور الطوال ثم وقع النقصان فيها. وربما ارتبط ذلك بما ورد عن مراجعة القرآن سنوياً مع جبرائيل. وهي فكرة توحي باحتمال التنقيح لاعتبارات بلاغية. والمراجعة ضمن هذه الاعتبارات قد تمتد الى آيات احكام فتحذفها مع بقاء حكمها. وهذا هو النمط الثالث من الناسخ والمنسوخ وهومابقي حكمه ونسخت تلاوته. وذكروا من هذا النمط الآية التالية: «لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى إليهما ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن ادم الا التراب. ويتوب الله على من تاب». وهذه الآية متخلفة بلاغياً عن المستوى العام للقرآن. فإذا صح أنها كانت ثم حذفت فلابد أن ذلك قد تم لغرض بلاغي بحت لان معناها ليس مما يُنسخ. على ان الشطر الأول من الآية اخرجه البخاري في الصحيح كحديث نبوي، مما يلقي شكاً على رواية كونها آية في الاصل. هذا مالم نضع في الحساب ان يكون النبي قد تلفظ بهذا المعنى في وقت لاحق. وهو معنى يتكرر في آيات وأحاديث اخرى. ومن هذا الباب أيضاً آية الرجم التي يوردها المفسرون عن عمر بن الخطاب. ونصها: «والشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم». والآية ركيكة ومفككة لا تناسب لغة القرآن. لكنها تتضمن حكماً متفقاً عليه بين المسلمين عدا الخوارج الازارقة. فهل حذفت الآية لسبب بلاغي مع ابقاء حكمها؟ أم أنها لفقت لاحقاً لاثبات وقوع النص على الرجم في القرآن رداً على منكريه؟ لايسعني الجزم بأيهما الاصح.

مهما يكن فالاعتبارات البلاغية في النسخ يصعب تجاهلها في حساب نص أدبي عظيم كالقرآن.

والنسخ يقع كذلك في الحديث والسنة . فقد يأمر النبي أو ينهى عن شيء ثم ينسخ أمره أو نهيه . وقد يفعل شيئاً ثم يتركه . وهو مما انعقد عليه الاجماع أيضاً . لكن الاختلاف في تعيين الناسخ والمنسوخ هنا أشد مما في القرآن . وينقل أبو زرعة الدمشقي عن ابن شهاب الزُهري قوله : أعيا الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا حديث رسول الله ناسخه ومنسوخه (تاريخ أبي زرعة ١ / ٦٢٠) . واختلفوا كذلك فيما اذا كانت السنة تنسخ القرآن والقرآن ينسخ السنة . والاكثرون على جوازه . وعارضه مع ذلك من لايستهان برأيه كالشافعي . وكان من المتشددين في عدم جواز النسخ للقرآن الا بالقرآن وللسنة إلا بالسنة كما يتضح من كلامه في «الرسالة (الفقرات ٣١٤، ٣٢٢، ٣٢٤) . وان كان يبقى على أي حال رأي أقلية .

وكان النزاع حول الناسخ والمنسوخ سواء في القرآن أم في السنة من أسباب اختلاف الاحكام الفقهية وتعدد الاجتهادات فيها . وهو الامر الذي ساعد على عدم قولبة الشريعة في نص موحد . ويصدر هذا النزاع من وجوه عديدة عن تنابذ الفئات الاجتماعية المختلفة حيث خدمت مسألة الناسخ والمنسوخ اغراض التخلص من / أو التمسك بحكم شرعي تبعاً لحاجات أية فئة . وقد مر بنا مثال هام عليه في الفقرة التي تحدثت عن كنز الأموال من هذا القاموس .

نسخ الشرائع لبعضها ثابت بالاجماع عند المسلمين . ونتيجته العملية نسخ الشريعة الاسلامية للشرائع التي سبقتها . والمقصود بها شرائع الانبياء الساميين الذين سبقوا محمد . وقد جرى التركيز على شريعة موسى لاحتوائها على تعاليم دنيوية كان على محمد أن يعيد النظر فيها تبعاً لمتطلبات الظروف التي ظهر فيها الاسلام . وهو ما جعل الخصام حول النسخ يدور في المقام الاول بين اليهود والمسلمين . وقد أوردت المصادر الكلامية بعض حجج اليهود ضد نسخ الشرائع . وهي سمعية وعقلية . من السمعية ان التوراة امرتهم ان يتمسكوا بالسبت مادامت السماوات والأرض . وأنه ثبت بالتواتر عن موسى أن شريعته لاتنسخ . ومن العقلية قولهم ان الأمر بالشيء دليل حسنه والنهي عنه دليل قبحه والقول بجواز النسخ

يؤدي الى البداء(*) والجهل بعواقب الأمور. وقد ذكرهم المتكلمين المسلمين بوقائع نسخ وجدت في شريعة موسى نفسه. منها تحريم زواج الاخت وكان مباحاً في شريعة آدم وتحريم العمل في السبت وكان مباحاً في الشرائع السابقة. (كليات الكفوى أبو البقاء. مادة: نسخ). وفي المحاججات العقلية تمسك المسلمين بمبدأ تغير الاحكام بتغير الازمان لاثبات النسخ. وقد مر بنا البيان المنطقي المتين لابن حزم في هذا المعنى. وهو المنطلق الأكبر لأي مخاصمة تدور حول خلود الشرائع أو محدوديتها. وباستنادهم إليه اظهر المتكلون المسلمون فهماً جيداً لموضوعة ارتباط التشريع بالظروف التأريخية والاجتماعية. وقد اعتبروا النسخ «بيان تخصيص بالازمان» فهو نقل للحكم الى غيره على سبيل المصلحة المتجددة ولكن من دون أن يتضمن طعناً في صدق المشرعين السابقين. وأشار ابو البقاء الى أن عيسى قد نسخ شرع موسى ولم يخل ذلك بكونه مصدقاً للتوراة (المرجع السابق). ويصح هذا القول بخصوص محمد أيضاً. فهو اذ غير شرائع من سبقه أعلن أنه جاء مصدقاً لهم وانتهى من ثم الى جعل الايمان بهم من شروط الايمان الصحيح للمسلم. ويدخل ذلك في نسق الاديان السامية الثلاثة التي تطورت عن بعضها فاكتسب كل منها ملامح الظرف التأريخي الذي نشأ فيه من دون ان ينفصل عن مجمل التقاليد التي تبلورت عليها هذه الاديان.

على أن المسلمين وقعوا في تناقض مع منطلقاتهم المنطقية حين اصطدموا بمشكلة الحدود النهائية للنسخ. فقد دافعوا عن النسخ في حياة النبي محمد ومنعوه من بعده. وحاججوا عن نسخ الشرائع لبعضها لكنهم توقفوا عند شريعة محمد. وهم في ذلك يكررون موقف اليهود. وتنبني مصادراتهم في هذا الشأن على افتراض موعد ستؤول فيه الاوامر الالهية الى الاستقرار فتكف عن التغير. وهذا الموعد هو ظهور محمد بالنسبة لنسخ الشرايع، ووفاته بالنسبة للنسخ داخل الشريعة الواحدة. ويعني التزام هذ الموقف تخلي المسلمين عن المنطلق العقلي الذي واجهوا به اليهود، لانهم لايملكون دليلاً على تثبيته غير الدليل السمعي. ونجد

مثالاً على ذلك في هذا الاستطراد الذي ختم به أبو البقاء استعراضه لمبدأ تغيير الاحكام بتغير الازمان « . . . الى ان تم بناء قصر النبوة بوجود خاتم النبيين محمد سيد المرسلين فانغلق بعده باب النسخ لما أنه بعث لتتميم مكارم الاخلاق فصار جامعاً بين الظاهر والباطن» وهذا قرار لا يسلّمه له غير المؤمن به سلفاً . وبالطبع فإن أهل الشرايع السابقة الذين عجزوا بلا شك عن مضاهاة الادلة العقلية التي جابهم بها المحمديون لن يجدوا في هذه المقررات الايمانية مايقنعهم .

غير أننا لا نعدم ان نجد لمبدأ تغير الاحكام بتغير الازمان حضوراً في التاريخ الاسلامي يمثل على جانبي الممارسة والتنظير : في الممارسة لدينا امثلة مبكرة ترجع الى بدايات الخلافة حين ابطل ابوبكر حصة المؤلفة قلوبهم في الزكاة . وهذه الحصة منصوص عليها في آية الصدقات (٦٠/توبة) ضمن ثمان حصص تشمل مجموع المستحقين للصدقات . ولم ينص القرآن على موقوتية أي منها . وفي وقت لاحق اعلن عمر بن الخطاب نسخ حكم المتعة الذي شرعه النبي وبقي ساري المفعول حتى وفاته . والمعروف أن الشيعة عارضوا هذا الاجراء ، لكن لانه صادر عن عمر وليس لتشددهم في مسائل النسخ . فهم بدورهم نسخوا صلاة الجمعة الثابتة بنص القرآن (٩/الجمعة) .

اما نسخ الشرايع فمارسه الجناح الاسماعيلي من الشيعة . وقد وقف هؤلاء من شريعة محمد نفس موقفه من شرايع من سبقه : نسخوها مع استمرار ايمانهم بها كشريعة سماوية . وناسخ شريعة محمد هو سميه محمد المكتوم بن اسماعيل بن جعفر الصادق . وهو عندهم الناطق السابع الذي تتبدل الشريعة في زمانه . وقد جاهر الاسماعيلية بهذا المذهب في قلاعهم المعزولة ، دون الدولة الفاطمية التي اضطرت الى مراعاة الوسط المحكوم ، باكثريته الغير اسماعيلية . وبقايا الاسماعيليين في الوقت الحاضر تجري على النسخ . ولذلك لا تؤدي العبادات . وهذا هو الوجه الابرز لنسخ الشريعة عندهم . ويلاحظ هنا أن مبدأ نسخ الشرائع لايتضمن الغاء



كاملا لاحكام الشريعة المنسوخة فهو مأخوذ كسيرورة تطور واحتواء يخضع فيه المنسوخ لمتطلبات الناسخ وظروفه الخاصة به.

في رسالة عنوانها «بيان مذاهب الشيعة» قال الجاحظ: «بتغير الزمان يتغير الفرض وتتبدل الشريعة» (ص ١٨٤ من طبعة السندوبي لرسائل الجاحظ). ان الحجج التي تمسك بها المتكلمين لصالح نسخ الشرايع قد فتحت الباب لترديد مثل هذا القول الى الحد الذي يمكن ان يجعله أمراً مألوفاً للوعي الاسلامي. ومن هنا قد لايشكل الاجماع على حصر النسخ بمؤسس الشريعة أو الاجماع على خلودها حاجزاً عقلياً يحول دون الحديث عنه كقاعدة عامة. ان قول الجاحظ يصدر عن هذا الوسط. وعنه ايضاً يصدر قول مماثل لعالم شيعي معاصر قد لايكون أكثر عقلانية من الجاحظ لكنه يعكس قوة الموروث حين يقول معقباً على موضوعة نسخ الشرايع: «ان الناسخ ينافي المنسوخ بحسب صورته وانما يرتفع التناقض بينهما من جهة اشتمال كليهما على المصلحة المشتركة. فإذا توفي نبي وبعث نبي آخر، وهما آيتان من آيات الله أحدهما ناسخ للآخر، كان ذلك جرياناً على ما يقتضيه ناموس الطبيعة من الحياة والموت والرزق والاجل، وما يقتضيه اختلاف مصالح العباد بحسب اختلاف الاعصار (العصور) وتكامل الافراد من الانسان ـ أي تكامل الفرد البشري. (الطباطبائي في تفسير الميزان ١/٢٥٢ ـ ٢٥٣).

ان هذه الاقوال تمذهب ما آلت إليه الاسماعيلية في قلاعها واستمرت عليه بقاياها المعاصرة. لكن الامر قد لايقتصر على هذه الفرقة. فقد وجد في نفس الاوساط السلفية من قال بأن النسخ مفوض إلى الائمة بعد النبي، وهذا الرأي اورده صاحب «منهج الطالبين» وهو من كتب الخوارج الحديثة النشر. ويستند القائلون به الى مبدأ نسخ القرآن بالسنة، المقبولة من الاكثرية، لتأسيس النتيجة التالية: «ان النبي كان يجتهد رأيه في الاحكام. واذا كانت السنة اجتهاداً من الرسول فقد يجوز ان ينسخ القرآن بالسنة. وإذا جاز نسخ القرآن بالسنة عن طريق الاحكام وتفويض الاحكام الى رسول الله فجائز للامام من بعده، الذي نص

عليه، ان يجتهد فيما فوض إليه» (١ / ٢٧٠). هذا يعني ان النسخ جائز بعد النبي. ويلفت النظر مع ذلك تقييد الامام المفوض إليه النسخ بأن يكون منصوصاً عليه. وهـذا موقف شيعي. ولم اتبين كيف ورد في كتاب خارجي. ولكن من المرعي في مثل هذه الأمور الدقيقة ان لايتولاها غير الراسخين فيها حتى لايصبح القانون موضوعاً للعبث والارتجال. ولعل اشتراط النص تم لأجل ذلك.

وأيا كان القائلون بهذا القول فهو ينطوي على مذهب خطير كان سيصير اداة لاصلاح جذري يقوده مصلحون كبار يتممون رسالة محمد بنقل مجتمعه الى طور جديد. وهو مالم يتحقق بفعل المعوقات المشتركة التي تظافرت على كبح التطور الاجتماعي في نهاية العصور الاسلامية.

مهما يكن، فمبدأ تبدل الشريعة بتبدل الزمان قد تبلور كمبدأ اسلامي متفق عليه. والخلاف عليه ليس عقلياً. وسيحتاج تقييده بموعد نهائي الى أدلة تثبت ان الزمان قد توقف بالفعل ولم يعد قابلاً للتبدل، بدءاً من الساعة التي صار فيها النسخ ممتنعاً، وهي ساعة وفاة الرسول.

---

* البداء، بفتح الباء، هو ترك المعزوم عليه من الافعال. اي أن يعزم على القيام بفعل ثم يبدو له رأي اخر فيعدل عن الفعل. ويجعله الشيعة من فروع النسخ مستندين الى الآية: «يمحو الله ما يشاء ويثبت» وقد وظفه الامامية الاثني عشرية لابطال أمامة اسماعيل، الابن الأكبر لجعفر الصادق وتحويلها الى الاصغر موسى الكاظم. وعامة المسلمين يفرقون بين النسخ والبداء فيجيزون الاول ويمنعون الثاني لانه يفضي إلى وقوع التغير في ارادة الله وعلمه. وهما ثابتان لا يتغيران بالنسخ وإنما يتغير أمره.

صلح الحديبية

الحديبية بضم الحاء. وهناك اختلاف في تشديد الباء الثانية أو تخفيفها. والتشديد عند أهل الحجاز بينما يخففها أهل العراق. ومع هذا الاختلاف لا يخطيء من يلفظها بالتشديد أو بالتخفيف تعويلاً على اتجاه أحد الفريقين. وهي قرية متوسطة الحجم تقع على الطريق بين جدة ومكة. وبينها وبين مكة مابين عشرة الى خمسة عشر ميل عربي. وقد اخذ اسمها من بئر كانت فيها على قول، او من شجرة حدباء في موضعها على قول آخر. وهي الشجرة التي تمت تحتها بيعة الرضوان ثم أمر عمر بن الخطاب بقطعها بعد أن صار المسلمين الذين يمرون بها في طريقهم الى الحج ينزلون في ظلها ويصلون للتبرك. وقد تحدث الأب لامنس عن شجرة مقدسة ومركز للعبادة كان هناك مع بداية الهجرة «مادة حديبية من موسوعة الاسلام» وهذا وهم ناتج من سوء قراءة لقصة الشجرة التي تبدأ بعد السنة السادسة للهجرة وليس قبلها.

اقترن اسم الحديبية بالصلح المشهور في السيرة. وقد وقع في الشهر الحادي عشر من السنة السادسة للهجرة. ويصادف هذا الوقت مرور سنة كاملة على فشل آخر حملات قريش، وهي حملة الخندق، على المدينة واستقرار النفوذ الاسلامي الجديد في المدينة وجوارها.

بدأ الحدث عندما قرر النبي محمد التوجه الى الحج. وكان هذا يعني دخول مكة، وهي عقر دار قريش عدوه التقليدي. واخذ معه عدد من الرجال يتراوح بين

الألف والثلاثمئة والالف والخمسمئة حسب اختلاف الرواة في تقديرهم. وعلى عادته سعى لاخفاء توجهه عند خروجه من يثرب فلم تعرف به قريش إلا عند اقترابه من مكة. وكان قد عسكر في موضع يُحْرِم منه الحجاج القادمين من المدينة. وأحرم هناك حتى يعلم الناس أنه لم يخرج لحرب. واستنفرت قريش قواها لمواجهته. فارسلت مفرزة بقيادة خالد بن الوليد، وكان لايزال على الشرك، فلما سمع النبي بذلك تحرك من موضعه وسلك طريقاً انتهى به الى موقع وراء ظهر المفرزة التي يقودها خالد. وهو من مشارف وادي الحديبية. فتراجعت مفرزة خالد الى مكة. واستقر المسلمين في الحديبية. وفي هذا الوقت اعلن محمد استعداده للتفاهم مع قريش على أساس صلة الرحم. وكان في الحديبية بئر فأمر بعض أصحابه باختباره ليعلم ان كان فيه ماء. فنزل إليه ورمى بسهم، أوغرزه فيه، فجاش بالماء، وقد استغلت مصادر السيرة هذا الحدث للقول بأن الماء تدفق بعد أن انغرز السهم في جوف البئر واعتبروه معجزة. والذي حصل بالفعل هو اختبار جوف البئر للتأكد من وجود الماء فيه. ولو لم يتم ذلك لكان على المسلمين اختيار موضع آخر يعسكرون فيه.

وجرى أول اتصال بينه وبين قريش بسفارة بشر بن سفيان، من بني كعب أوعتك، فابلغهم محمد رسالة عن طريقه تميزت بلغة دبلوماسية مشوبة بالتهديد. قال: «ياويح قريش! لقد اكلتهم الحرب. ماذا عليهم لوخلوا بيني وبين سائر العرب. فإن هم اصابوني كان الذي أرادوا. وان اظهرني الله عليم دخلوا في الاسلام وافرين (هم اذن رابحين في الحالتين). فما تظن قريش؟ فوالله لا أزال أجاهد على الذي بعثني الله به حتى يظهر الله أو تنفرد هذه السالفة - أي اقتل السالفة مايتصل من الجبهة بصفحة العنق. وكان بشر بن سفيان من عيونه على قريش.

ثم جاءه زعيم من خزاعة وكانت من حلفائه وكان قد استخدمها للترصد على أهل مكة وهي لا تزال على الشرك. فكرر عليه قوله لبشر بن سفيان. وأكد

له أنه جاء للحج لا للقتال. وقد خففت هذه السفارة من مخاوف قريش. لكنها رفضت ان تسمح لمحمد بدخول مكة.

ثم بعثوا إليه سيد الاحابيش، وهي قوة قتال منتخبة كانت قريش تعتمد عليها في حروبها، وكان متديناً ـ على دين الشرك وليس الاسلام ـ فاستقبله محمد بمظاهرة حج من الاضاحي التي كان قد اعدها للذبح في مكة فرآها وهي تنحدر من الوادي وعليها القلائد وقد هزلت من شدة حبسها بانتظار يوم النحر. فارتاع السفير للمشهد وعاد وحدث قريش عنه. لكنها استخفت به، فاغضبه ذلك وهددهم بالانشقاق عنهم بالقوة التي تحت تصرفه. فتراجعوا قائلين: كف عنها ياحليس، وهو اسمه، حتى نأخذ لانفسنا ما نرضى به. وكان هذا اشعار بقبول التفاوض مع محمد.

كانت السفارة التالية لزعيم من ثقيف كانت أمه قرشية وهو عروة بن مسعود واستعد محمد له فأوقف على رأسه احد اتباعه من ثقيف وهو المغيرة بن شعبة. واراد ان يظهر له مدى تمسك أصحابه به فتوضأ بحضوره فتجمعوا من حوله يتلقطون قطرات الماء من بين يديه ليمسحوا بها وجوههم للتبرك بها. وعاد الثقفي الى قريش ليخبرهم بما رأى.

ثم بادر محمد فأرسل مندوباً عنه الى مكة وهو عثمان بن عفان. وعثمان من بني أمية، التي كانت تتزعم قريش بشخص أبو سفيان بن حرب بن أمية. وبلغهم عثمان رسالة من محمد لم تذكر مصادر السيرة فحواها. ولابد انها كانت تتضمن استعداده لحل وسط لايمس المصالح الاساسية للقرشيين. وارسلت قريش على الاثر أحد وجوهها وهو سهيل بن عمرو وكان رجل مفاوضات لحنكته وصرامته وتمرسه في الخطابة. فلما علم النبي بقدومه عرف أنهم قد قرروا التفاوض. وبعد سجال طويل تم الاتفاق على كتابة عقد الصلح. واستدعى النبي علي بن أبي طالب لتحرير العقد وبدأ يملي عليه. وسهيل حاضر.

قال: اكتب بسم الله الرحمن الرحيم. فاعترض سهيل وقال: اكتب

باسمك اللهم. وكانت هذه من اصطلاحات المشركين. فوافق محمد. ثم قال لعلي: اكتب: هذا ما صالح عليه محمد رسول الله سهيل بن عمرو. فاعترض سهيل قائلاً: لو شهدت انك رسول الله لم أقاتلك، ولكن اكتب اسمك واسم ابيك. فوافق محمد. ثم حرر مضمون العقد على النحو التالي:

«هذا ماصالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو. اصطلحا على وضع الحرب عن الناس عشر سنين يأمن فيهن الناس ويكف بعضهم عن بعض. على أنه من أتى محمداً من قريش بغير إذن وليه رده عليهم. ومن جاء قريشاً ممن مع محمد لم يردوه عليه. وان بيننا عيبة مكفوفة (كناية عن الموادعة) وانه لا أسلال (لا سرقة ولا اختلاس ولا نهب) ولا اغلال (لا خيانة ولا غدر) وانه من أحب ان يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه. ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه. وانك ترجع عنا عامنا هذا فلا تدخل علينا مكة. وانه إذا كان عام قابل خرجنا عنك فدخلتها بأصحابك فاقمت بها ثلاثاً مع سلاح الراكب (لا المقاتل) والسيوف في القِرب (القِرابات) لاتدخلها بغيرها».

وشهد على العقد ثمان رجال من المسلمين والمشركين بينهم كاتب العقد علي بن أبي طالب. وحرر العقد بنسختين سلمت احداهما لسهيل والاخرى احتفظ بها محمد.

كان العقد في ظاهره لصالح قريش. فلقي معارضة شديدة من عموم الصحابة. وأكثر ماساءهم منه قبول محمد بشطب صفة رسول الله والبسملة وشرطه لقريش ان يرد عليهم من يأتيه منهم. وقد تساءل بعضهم عن مصداقية وعد القرآن لهم بدخول مكة. وكانت قد وردت آية بهذا المعنى قبل التوجه الى الحديبية. وطلب منهم النبي أن يمارسوا شعائر الحج بعد توقيع العقد في موقعهم الذي عسكروا فيه. وتشمل هذه الشعائر ذبح الاضاحي وحلق الرؤوس. فلم يستجيبوا له. وتحرج موقفه ازاء هذا الرفض. فدخل على زوجته أم سلمة وكان قد اصطحبها معه، وهي من نسائه اللواتي تميزن بالجمال والحكمة وسمو

الشخصية. فسكنت من قلقه ثم اقترحت عليه ان يعود الى اصحابه فلا يكلمهم بل ينفذ شعائره فيحلق رأسه وينحر أضحيته وقالت أنهم ان رأوك تفعل هذا لم يخالفوك. وادرك محمد صواب الرأي فخرج واستدعى أحد أعوانه وطلب منه أن يحلق رأسه، ثم نحر الذبيحة. فحلق الصحابة ونحروا. وانتهت الازمة.

التزم محمد ببنود الصلح كاملة بعد التوقيع عليه. وكان قد صادف في نفس الساعة وصول أحد أولاد المفاوض القرشي سهيل بن عمرو المكنى أبو جندل وقد أعلن اسلامه فتقرر رده الى مكة بناء على العقد. ورآه المسلمين وهو يرسف في الاغلال ووالده يضربه بقسوة فتعالت كلمات الاحتجاج ضد العقد. لكن محمد كلمه برباطة جأش: «يا أبا جندل أصبر واحتسب فإن الله جاعل لك ولمن معك من المستضعفين فرجاً ومخرجاً. انا قد عقدنا بيننا وبين القوم صلحاً واعطيناهم على ذلك واعطونا عهد الله وانا لانغدر بهم».

وبعد مدة من العودة الى المدينة، جاء قرشي آخر يدعى ابو بصير مسلماً. فارسلت قريش تطالب برده فرده محمد. وكان يخفره في الطريق رجل من بني عامر بن لؤي ومولى له. فتحايل أبو بصير على العامري وانتزع منه السيف فقتله به. وهرب المولى. وعاد أبو بصير الى المدينة فلم يسمح له محمد بالاقامة فيها التزاماً ببنود الصلح. لكنه اثنى على فعله وقال عنه: «ويل أمه محش (أو مسعر) حرب لو كان معه رجال». . . وتوجه أبو بصير إلى موقع على ساحل البحر الأحمر خارج عن سلطة محمد وقريش معاً. وكانت تمر منه قوافل قريش إلى الشام. وبلغ المسلمين المحجوزين في مكة قول محمد عن أبو بصير فتشجعوا للتسلل من مكة والتوجه الى ذلك الموقع. وكانوا حوالي السبعين. فاخذوا بالتضييق على المارين بهم من قريش وقتلوا عدد منهم، مما اضطرها الى الطلب من محمد ان يقبلهم في المدينة. فاستدعاهم. وتوقف تنفيذ هذا الشرط. وكان محمد قبل ذلك قد امتنع عن تفيذ الشرط فيما يخص النساء. فلم يعدهن الى مكة. واكتفى باعطاء أزواجهن الذين

بقوا على شركهم مهورهن عملا بالتشريع الذي يعطي الزوج الحق في استرجاع المهر اذا وقع الطلاق بطلب من الزوجة.

وبالتغاء هذا الشرط بدأ رجال مكة ونساؤ ها يتوافدون على المدينة مسلمين. وكان من بينهم زعماء مرموقين مثل خالد بن الوليد وعمرو بن العاص. وزاد عدد الذين اسلموا في هذه المدة على عدد من اسلم في السنوات السابقة كلها. وبذلك حقق محمد تفوق عددي على قريش وغيرها من القبائل وتقدم ليصبح القوة العظمى في العربيا. وقد نُقل عن الفقيه ابن شهاب الزهري، من القرن الأول، قوله ان فتح الحديبية كان اعظم الفتوح حتى حينه.

وفي هذه الاثناء وجد محمد المجال مفتوحاً للتمدد في أنحاء أخرى من العربيا غير مكة. فجهز حملة ضد خيبر لازالة آخر المعاقل الحصينة ليهود الحجاز. وهي أكبر حملاته ضدهم. ثم استولى على مقاطعة فدك وكانت لليهود أيضاً وفتح موقعاً هاماً يقال له وادي القرى وختم ذلك بتوجيه حملته المشهور الى مؤتة. وهي أول محاولة للاصطدام بالامبراطورية البيزنطية.

عند هذه المرحلة صار صلح الحديبية قيداً على مخططات محمد. ذلك لأن أي اتساع له في العربيا لن يحقق هدفه النهائي في اسلمتها مع بقاء مكة بأيدي قريش. ومدة المعاهدة عشر سنين وهي طويلة في حساب الظروف المواتية، ومن المستحيل انتظارها حتى تنقضي لكي يتم توحيد شبه الجزيرة والانطلاق منها الى الخارج

وكان هو يدرك ان مهمته التأريخية لا يمكن ان تتقيد باتفاق يعقده مع قبيلة مهما كانت حرمة المواثيق عنده وعند العرب. على أنه ماكان ليملك الجرأة على النقض علناً ومن جانب واحد. فلبث في الظاهر يتحين الفرص.

تتفق مصادر السيرة على ان تحلل محمد من الاتفاق جرى بعد حادث الاعتداء على حلفائه بني خزاعة من جانب حلفاء قريش بني بكر بن عبد مناة. وكان بين العشيرتين ثارات منذ الجاهلية. لكنها طويت بمجيء الاسلام

والانشغال به. ويلخص ابن حزم (جوامع السيرة النبوية ـ باب غزوة فتح مكة) ما حدث فيقول: فلما كانت الهدنة في الحديبية أمن الناس بعضهم بعضا. فاغتنم بنو الديل من بني بكر تلك الفرصة وغفلة خزاعة وارادوا ادراك ثار جماعة منهم قتلوا في الجاهلية. فخرج نوفل الديلي بجمع من قومه بعد ان تسلح بمساعدة من قريش التي التحق به أيضاً أفراد منها متسترين. وبيّتوا خزاعة فهربت أمامهم والتجأت الى البيت الحرام. لكن هذا لم يشفع لهم فدخلوا عليهم المسجد وقتلوا رجلا منهم. كما انتهكوا حرمة أحد زعمائهم فاقتحموا عليه الدار، وكان هذا، كما يقول ابن حزم نقضاً للعهد الواقع في يوم الحديبية. وخرج زعماء خزاعة حتى قدموا على النبي مستغيثين به. وعندئذ حانت الفرصة للتوجه الى مكة وفتحها بعد ان اعتبر العهد منقوضاً من جانب قريش.

هل يمكن القول ببساطة ان قريش وهي الطرف الاضعف قد جازفت بنقض العهد على هذه الصورة الفجة؟ وما الذي حرك بني بكر ليدركوا ثارات منسية في ذلك الوقت الحرج؟

ان الحادث لايبدو نتاج الصدفة المحضة. لا سيما وانه وقع بعد سنتين من الصلح وفي وقت حققت فيه المعاهدة كل اغراضها ولم يعد بقاؤها في مصلحة محمد. من المعروف هنا أن محمد كان قد توصل من زمن بعيد يتصل ببداية الهجرة الى خردقة قريش وتشكيل رتل خامس فعال في أوساطها. وكان بمقدوره ان يحرك أموراً كثيرة من خلال هذا الرتل، الذي قام له ايضاً بدور فعال في مهام الرصد، أو الجاسوسية العسكرية

من جهتي لا أجد مناص من الافتراض أن الاعتداء على خزاعة قد تم بتدبير من محمد ونفذته عناصر من رتله الخامس القرشي، الذين يمكن أن يكونوا قد شاركوا في تسليح بني بكر والقتال معهم متسترين. ومما يعزز هذا الافتراض توقيت الحادث. لاننا سنسأل عندئذ لماذا لم تستيقظ روح الثأر عند بني بكر الا بعد مرور سنتين على الهدنة التي يقول ابن حزم ان بني الديل البكريين قد اغتنموها للجهوم

على خزاعة؟ يضاف الى هذا ان قريش كانت احوج الى استمرار المعاهدة من محمد، وبالضرورة احرص عليها منه. ومن المستبعد، ع الخصوص، ان يكون لزعيمها ابو سفيان يد في الحادث. فهو سياسي محنك دقيق الحسابات. وقد أسرع فور وقوعه الى المدينة ليعالج الاشكال ويحول دون ابطال عقد الصلح من جانب محمد. وبالطبع ما كان له أن يفلح في مسعاه.

في صلح الحديبية تبدو جلية للعيان كفاءة القائد التاريخي الذي يضع التاكتيك في خدمة الستراتيج وليس العكس. ان التنازلات التي تضمنتها المعاهدة، والتي بدت في حينها مذلة ومشينة كانت بمثابة طعم شديد الاغراء يلقيه صياد ماهر الى سمكة حرون. ولم يقدمها محمد الا بعدما آنس لديه القدرة على الامساك بزمام الاحداث لتسييرها لصالحه. وقد أظهرته المعاهدة منذ البدء كقوة معترف بها على نطاق العربيا الى جانب قريش، المهيوبة في عيون جميع العرب حتى ذلك الوقت. ثم سرعان ما اختل الميزان فاشتد ساعده ووهنت مكانة قريش.

وهكذا يكون صلح الحديبية في حقيقته «اتفاق اذعان» كان الطرف المذعن فيه هو الطرف الصاعد والطرف المملي هو المضمحل... وكان محمد هو الشخص الوحيد الذي أدرك هذه المفارقة من بين جميع أعوانه على تفاوت مراتبهم القيادية.

ملحوظات لغوية

١ ـ اهملت الاعراب في مواضع معينة تطبيقاً لوجهة نظري في النحو الساكن.

٢ ـ العين كان القدماء يطلقونها على الجاسوس وهي تعبير ملطف لهذه المهنة.

٣ ـ العربيا هي بلاد العرب، شبه الجزيرة، اخترت هذا الاسم لأنه مفرد، واقتران اللاحقة «يا» باسماء الاماكن مشهور ومتداول مثل سوريا وليبيا، مما يصح القياس عليه لتوفير الدقة والاختصار.



نهج البلاغة

اسم الكتاب الذي تضمن مختارات من خطب علي بن أبي طالب ورسائله ومنثوراته الاخرى. وهو عنوان اختاره الشريف الرضي. والنهج هو الطريق. وقد غلب على المعنى المجازي الا في المغرب العربي حيث يستعمل بالمعنى الاصلي فضلاً عن المجازي. بيّن الرضي أنه أختار هذا العنوان لأن كلام علي يفتح للناظر فيه أبواب البلاغة ويقرب عليه طلبها. والعنوان لا يعبر عن محتوى الكتاب الذي يتجاوز كونه مجرد كتاب أدبي ليشتمل على معالجات للكثير من القضايا التي شغلت المجتمع الاسلامي في بواكيره. ويكرس اختيار الرضي لهذا العنوان طغيان الشكلية الادبية على الشعراء، ومنهم الرضي الذي بدا في تقديمه للكتاب مفتوناً بجمال التعبير الذي اشتهر به جده العاشر غير ملتفت الى ما وراءه من أمور.

قسم الرضي نهج البلاغة إلى ثلاث أقسام: الأول للخطب والثاني للرسائل والثالث لمنثورات الحكم والمواعظ والعبارات القصيرة. ونصوص الخطب غير كاملة في الغالب، خلافاً لنصوص الرسائل. ويرجع الفرق إلى أن الخطب لم تكن تدون عند القائها وإنما يحفظها القادرين على الحفظ ثم تنتقل عنهم بالرواية أو بالتدوين. أما الرسائل فتؤخذ من أصولها الجاهزة. وقسم الخطب هو الاوسع ويستغرق جزءين من طبعة محمد عبده التي تتألف من ثلاث أجزاء. ويشتمل هذا القسم على قرابة مئتين وثلاثة وثلاثين نص من خطب وكلمات وأدعية ووصايا شفوية موجهة لاغراض شتى. وعدد الرسائل والوصايا المكتوبة حوالي ستة

وسبعين. أما القسم الثالث فيحتوي على **٤٦٣** نص قصير. وأغلب الخطب والكلمات من أيام خلافته وما عداها متفرقات صدرت عنه أيام الخلفاء الثلاثة السابقين. أما الرسائل فجميعها من عهد الخلافة ولا يتضمن نهج البلاغة أي رسائل قبلها. وسبب ذلك أن علي لم ينهمك قبل خلافته في الشؤون السياسية ولم يقم بنشاط يتعدى علاقاته المباشرة في المدينة. وكان اتباعه وانصاره أقلية حتى النصف الأخير من عهد عثمان حيث وقع الانعطاف الكبير في المجتمع الاسلامي الناشيء مع اكتمال الاصطفاف الاجتماعي الجديد وما لازمه من احتدام الصراع.

نهج البلاغة اذن يعبر في مجمل مضموناته عن نشاطات علي بن أبي طالب كرجل دولة وزعيم ديني وسياسي في المدة المحصورة بين استخلافه في المدينة عام **٣٦** هـ ومقتله في الكوفة عام **٤٠** هـ. ويخرج عن هذا التتخيم بعض خطبه ومواعظه الدينية التي يمكن الافتراض أنه ألقاها في مناسبات معينة قبل الخلافة. وان كان قسم مرموق من هذه النصوص يرجع أيضاً الى عهد الخلافة. وبالطبع لا يندرج في هذا العداد تلك النصوص التي يمكن الشك في نسبتها الى علي، وهي في الغالب ذات مضمون غير سياسي. وتتفاوت الخطب في لغتها تبعاً لحالتين؛ تكون عالية النبرة شديدة الايقاع حين يكون الموضوع حدثاً سياسياً أو عسكرياً ملتهباً. وتتطامن فيما عدا ذلك. وفي كلتا الحالتين تنتظم الخطب في سياق تجربة ذاتية لرجل سياسة ينطوي في نفس الوقت على شخصية أديب يتمتع بمزاج فني وحساسية للكلمة. كما تشترك الخطب في عدم التماسك أو ضعف الترابط بين عباراتها أو أجزائها. ويرجع ذلك الى عاملين، احدهما الرواية الشفوية التي يجري بواسطتها تناقل الخطبة حتى يتم تدوينها في كتاب. فبهذه الواسطة تفقد الخطبة كثيراً أو قليلاً من مادتها لعدم قدرة الحفظ على اختزانها بنصها الكامل في الذاكرة، مما يسبب الخلل في ترابط اجزاء النص المروي. العامل الآخر هو طبيعة الخطبة كنص مرتجل يلقيه الخطيب دون اعداد مسبق فيكون من الصعب عليه صياغتها في قالب مترابط ومتماسك بالقدر الذي يمتاز به النص المكتوب. ويتضح

هذا اكثر عند المقارنة مع نصوص الرسائل. فهنا كان الخليفة يملي الكلام على كاتبه في وضع مغاير يتيح له وقتاً للتأمل يساعده على ربط اجزاء النص ببعضه وتحقيق الانتقال المنطقي من عبارة أو فقرة الى أخرى. وتكتسب الرسالة بهذه الطريقة خصائص النص المكتوب. لكن الرسائل تفتقر عموماً الى حيوية الخطب وحرارتها لأن المعتاد ان تلقى الخطبة في لحظة انفعال تجاه حدث أو مناسبة. وكلمات علي بن أبي طالب وهو يخطب أكثر توهجاً وأعمق تأثيراً في النفس. وثمة مع ذلك رسائل تحمل نفس الوهج نظراً لطبيعة موضوعها أو المناسبة التي أملت كتابتها.

طعن فريق من أهل السنة قديماً والمستشرقين الغربيين حديثاً في أصالة نهج البلاغة، واتهموا الشريف الرضي بتأليفه*. ويتحدث بعض المستشرقين عن هذه التهمة كأمر مسلّم به فيسميه هاملتون جب ببساطة: الكتاب المنحول لعلي بن أبي طالب (المدخل الى الادب العربي ـ الترجمة العربية لكاظم سعد الدين ـ بغداد ١٩٦١). والغرض من التهمة عند أهل السنة التخلص من ملاحظات ادانة صدرت عن علي بن أبي طالب بحق الصحابة والخلفاء الثلاثة. ولعلي عند عموم أهل السنة قداسة تزيد على مرتبة الصحبة فلا يسهل الفرار من الزاماته اذا ثبتت روايتها عنه. وانما يتم لهم ذلك بالطعن في الرواية. أما المستشرقين فتأتي التهمة في سياق منهجهم القائم على التشكيك الغير مدروس بالمصادر الاسلامية.

في الرد على هذه الطعون بذل الكتاب الشيعة جهود كبيرة للبحث عن مصادر لنهج البلاغة في أحقاب تسبق الشريف الرضي. وحققت هذه الجهود نجاحات طيبة فظهرت بحوث علمية رجعت بالمصادر المكتوبة لخطب ورسائل وكلمات علي بن أبي طالب إلى زمن قريب من عهده. وتشير البحوث الى الحارث الهمداني الملقب بالحارث الأعور كأول مدون لأدب علي. وتروى في هذا الصدد حكاية تقول أن علي نادى من على منبره: من يشتري مني علماً بدرهم؟ فاشترى الحارث صحفاً بدرهم ثم جاء بها علياً فكتب له علماً كثيراً. والحكاية موضوعة

على الارجح لانها تفترض توفر صحائف للكتابة وبأسعار رخيصة. وأرقى ما عرف في ذلك الوقت هو الرَق/ جلد الغزال/ وكان غالياً لندرته. وكانوا يكتبون على الجلود العادية. وهي غالية أيضاً، أو على عظام الكتف المأخوذة من البقر والاغنام وكذلك على أصول السعف قبل أن تستكرب. والذي يصح عندي في خبر الحارث ما أورده الطبري في «المنتخب من ذيل المذيل» وهو أن الحسن بن علي طلب منه حين استقر في المدينة بعد الاستسلام لمعاوية أن يرسل إليه ماعنده من كلام علي لانه أي الحارث كان يشهد مشاهد مع علي يغيب عنها أولاده فارسل إليه وقر بعير، أي حمل بعير، مما دونه من كلام علي. وينبغي ان لانستكثر حمل البعير بعد أن نعرف أنه كان يتألف من عظام الكتف وأصول السعف. وفي أحسن الاحوال من الجلود العادية وهي غليظة وثقيلة. ولو وصلنا حمل البعير هذا واردنا تفريغه في ورق مطبوع لربما لم يزيد عن حجم نهج البلاغة الحالي. وقد أوردت المصادر الشيعية سؤال الحسن للحارث وفسرته/ على طريقتها الاسقاطية/ بأن المقصود من السؤال هو حث الناس على الرجوع الى الحارث للتزود من تراث علي. وليس لأن الحسن يجهل أمور يعرفها الحارث، فالحسن معصوم والمعصوم لا يجهل شيئاً... ويستمر تسلسل الرواة الذين دونوا خطب علي من خلال فهارس الكتب وفي طليعتها فهرس ابن النديم وفهرسي الطوسي والنجاشي وهما شيعيان. واحصى كاتب شيعي سبعة عشر مؤلف ذكرت لهم في الفهارس عناوين مؤلفات تضمنت خطب علي بن أبي طالب قبل ظهور نهج البلاغة (انظر: المتبقي من مخطوطات نهج البلاغة حتى نهاية القرن الثامن لعبد العزيز الطباطبائي. منشور في مجلة تراثنا الصادرة ببيروت. العدد ٥ السنة الأولى ١٤٠٦هـ). وعني بعض المؤلفين باستقصاء محتويات النهج في المصادر الاخرى التي ألفت قبل الرضي أو بعده واعتمدت على روايات غير التي اعتمدها الشريف. ومن هؤلاء المؤلف الهندي امتياز علي عرشي وله استقصاءة مطولة بعنوان «استناد نهج البلاغة» نشرت في مجلة ثقافة الهند عدد ٤ مجلد ٨ لسنة ١٩٥٧. ثم ظهرت دراسة في أربع مجلدات لمؤلف شيعي من العراق هو عبد الزهراء الخطيب بعنوان

«مصادر نهج البلاغة وأسانيده». وصار ممكناً بفضل هذه البحوث ارجاع معظم نصوص النهج لا سيما الخطب والرسائل الى مصادر سابقة للشريف الرضي. وقد كشفت البحوث كذلك عن مجموعات أخرى من كلام علي لم يتضمنها نهج البلاغة الذي يتصنف، كما نص جامعه، ضمن كتب المختارات وليس الاعمال الكاملة. واشتمل على طائفة من فوات النهج كتاب صدر في الاربعينات من هذا القرن عنونه مؤلفه النجفي الهادي كاشف الغطاء «مستدرك نهج البلاغة». لكن هذا المستدرك لم يستوعب بدوره كل ما أوردته المصادر القديمة من كلام علي.

ان بحوث المؤلفين الشيعة في هذا المضمار أدت الى حل الأشكال المتعلق بالمؤلف الحقيقي لنهج البلاغة حيث أمسى واضحاً بالقطع أنه ليس الشريف الرضي. لكن تثبيت الاسانيد لا يكفي لتصويب جميع الرّوايات التي نقلت الينا هذه المجموعات من كلام علي سواء منها مختارات نهج البلاغة أم غيرها. انها تساعدنا فقط على الثقة بالرواية في معيار النقد السندي المندرج قديماً تحت اصطلاح الجرح والتعديل. ويتطلب تصويب الرواية من جانب آخر نقد المتن، الذي يتوقف عليه، بعد نقد السند، تحديد موقف المؤرخ من الرواية. وعندما نطبق هذا النوع من النقد على نصوص نهج البلاغة فسيكون من المتعذر علينا القبول بنسبة محتوياته جميعها الى علي بن أبي طالب. ولدينا بهذا الخصوص بعض المعايير. الأول يتعلق باللغة والاسلوب. وهنا نجد أن في وسعنا فرز فئة كبيرة من الخطب والرسائل تتقارب في لغتها وأسلوبها. كما في حرارة المعاناة الشخصية لاديب مبدع، ونضعها بإزاء فئة أخرى لا تتوفر فيها هذه الخصائص. وفي ضوء هذا المعيار نقبل الأولى ونرد الثانية. ان اشتمال النص على الخصائص المذكورة يستبعد امكان اختلاقه. وفي المقابل لايصعب رؤية أثر الصناعة في النص المختلق، الخالي عادة من عناصر الابداع، لأنه لم يصدر عن تجربة ذاتية. فضلا

عن أنـه كتب، بالنسبـة لمسألـة النهـج في ظروف أخرى غير التي صدر عنها النص الاصيـل. وقـد اعتمد طه حسين على هذا المعيار في تبيين الصحيح والمنحول من الشعـر الجـاهـلي ونجح في ذلـك الى حد بعيد. ان اشتمال النص على عناصر الابداع يبرهن على انـه صادر عن أديب مبـدع وليس مجرد راويـة وضـاع. ويصدق ذلك على نصوص نهج البلاغة التي تتوفر فيها العناصر الموصوفة آنفاً. ويبقى أن نسأل من هو هذا الاديب الـذي ابـدع هذه النصـوص؟ ان الحاصل حتى الآن انه علي بن أبي طالب تبعـاً للشـريف الـرضي، والمصادر السابقة له. ونحن ملزمون بقبول هذا القول ما دامت المصادر لم تذكر اسماً آخر.

المعيار الثاني هو المضمون. وهذا يخضع بدوره لمعيارين، الأول معيار الثقافة الاسلامية في صدر الاسلام، والثاني معيار التأرخة. يمكّننا الأول ان نستبعد من نصـوص نهج البـلاغة ما احتوى على مواد معرفية لم تكن شائعة في صدر الاسلام وانـما هي من منتجـات عصـر لاحق. ويتجـاهل التأليف الشيعي هذا المعيار لأنه يفترض مصدر الهي لثقافة علي بن أبي طالب ولا يستكثر بالتالي على هذا المصدر ان يلقن الامام حقائق لم يكتشفها المسلمين الا بعده بعدة قرون. وهذا من نتائج اخضاع التاريخ للاديولوجيا. والنقد العلمي غير ملزم طبعاً بهذه النتائج.

معيار التأرخة يعتمد على ما في النص من حقائق تأريخية. فاذا تضمن نص ما حدثـاً أو واقعـة أو ظاهـرة لم تكن معـروفـة في عهـد علي أو قبله اعتـبرنـاه نص منحـول. وينـدرج في ذلـك اخبـاراتـه بالغيب سواء ما كان قد وقع فعلاً أم لم يقع بعـد. وقـد تضمن نهج البلاغة خطب تعرف بالملاحم تتحدث عن أمور ستقع في وقت ما. وهذه مقبولة دينياً ومرفوضة علمياً.

نشير أخيراً الى كلماته القصار التي تجري مجرى الحكم والنصائح. والنقد في هذا الباب أصعب من غيره، اذ يتعذر تطبيق معايير نا عليه بنفس المستوى. والخيار الأقرب مثالاً هنا هو نقد المصادر. ولنذكر هذا المثال وهو قوله: قيمة كل امرىء ما يحسنه. نجد هذا القول عند الجاحظ في «البيان والتبيان» (١/٨٣) وهو يقول انه قرأه في خزانة لهارون الرشيد. كما نجده في العقد الفريد (٤/٢٠٦) حيث يقول ابن عبد ربه أنه جاء في توقيع للامام على كتاب من صعصعة بن صوحان، وهو من خلصائه، يسأله عن شيء. فهو اذن كلام مدون في الاصل. وفي «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبد البر القرطبي (١/٩٩) أنه جاء في خطبة. ولا يتعارض ذلك مع وروده في توقيع لأنه قد يكون كرره في مناسبة أخرى. في حالة كهذه يمكن ترجيح نسبة الكلمة اليه. لكن معظم محتويات هذا الباب لا تحظى في المصادر بمثل هذا التوغل.

هكذا، وبعد أن أنحسمت بقدر ملموس مشكلة أسانيد نهج البلاغة يمكننا القيام بعملية فرز لمحتوياته تقوم على نقد المتن. وربما استطعنا بهذه الطريقة تنقيح هذا السفر الهام باستبعاد ما لا تصح روايته عن علي بن أبي طالب لنحصل بالتالي على مصدر أكثر موثوقية من مصادر صدر الاسلام ودليل أصدق على شخصية هذا الامام الكبير ودوره في تاريخنا. ويمن الاستفادة في مهمة كهذه من منهج طه حسين في كتاب الادب الجاهلي.

مثال تطبيقي للطريقة التي يمكن بها تنقيح نهج البلاغة:

أخذت لهذا المثال خطبة يفترض أنها اخر خطبه قبل أن يقتل. يرويها الشريف عن نوف البكالي ـ نسبة الى بكال بكسر الباء وهي بطن من حمير ـ وكان

من أعـوانـه . قال نوف : خطبنـا أمـير المؤمنـين هذه الخطبـة بالكوفة وهو قائم على حجارة نصبها له جعدة بن هبيرة (ابن اخته) وعليه مدرعة (بالكسر قميص ضيق الأكمام) من صوف وحمائل سيفه من صوف وفي رجليه نعلان من ليف وكأن جبينه ثفنة بعير فقال :

(١) الحمد لله الذي إليه مصائر الخلق وعواقب الأمر. نحمده على عظيم احسـانـه ونـير برهـانه ونوامي فضله وامتنانه ، حمداً يكون لحقه قضاء ولشكره أداء والى ثوابـه مقـربـاً ولحسن مزيـده موجباً. ونستعين به استعانة راجٍ لفضله مؤمل لنفعه واثق بدفعه معترف له بالطوْل مذعن له بالعمل والقول. ونؤمن به ايمان من رجاه موقناً وأناب إليه مؤمناً وخنع له مذعناً وأخلص له موحداً وعظمه ممجداً ولاذ به راغباً مجتهداً.

(٢) لم يولـد سبحـانـه فيكـون في العـز مشـاركاً (بفتح الراء) ولم يلد فيكون موروثـاً هالكـاً ولم يتقـدمـه وقت ولا زمـان ولم يتعـاوره زيـادة ولا نقصـان ، بل ظهر للعقـول بما أرانـا من علامـات التـدبـير المتقن والقضاء المبرم . فمن شواهد خلقه السماوات موطدات بلا عمد قائمات بلا سند دعاهن فاجبن طائعات مذعنات غير متلكئـات ولا مبطئـات ولـولا اقرارهن له بالـربوبية واذعانهن بالطواعية لما جعلهن موضعـاً لعـرشه ولا مسكناً لملائكته ولا مصعداً للكلم الطيب والعمل الصالح من خلقه . جعل نجومها اعلاماً يستدل بها الحيران في مختلف فجاج الاقطار. ولم يمنع ضوء نورها ادلهمام سجف الليل المظلم ولا استطاعت جلابيب سواد الحنادس ان ترد ماشـاع في السـماوات من تلألؤ نور القمـر. فسبحـان من لايخفى عليـه سواد غسق داجٍ ولا ليـل ساجٍ في بقـاع الارضـين المتطأطئـات ولافي يفـاع السُّفـع المتجاورات. وما يتجلجل به الرعد في أفق السماء وما تلاشت عنه بروق الغمام وما

تسقط من ورقة تزيلها عن مسقطها عواصف الانواء وانهطال السماء. ويعلم مسقط القطرة ومقرها ومسحب الذرّة ومجراها، وما يكفي البعوضة من قُواتها وما تحمل الانثى في بطنها. الحمد لله الكائن قبل أن يكون كرسي أو عرش أو سماء أو أرض أو جان أو أنس. لا يُدرك بوهم ولا يقدر بفهم ولا يشغله سائل ولا ينقصه نائل ولا يبصر بعين ولا يحد بأين ولا يوصف بالازواج ولا يخلق بعلاج ولا يدرك بالحواس ولا يقاس بالناس. الذي كلم موسى تكليماً وأراه من آياته عظيماً. بلا جوارح ولاأدوات ولانطق ولالهوات. بل ان كنت صادقاً أيها المتكلف لوصف ربك فصف جبرائيل وميكائيل وجنود الملائكة المقربين في حجرات القدس مرجحنين متولهة عقولهم ان يحدّوا أحسن الخالقين فإنما يدرك بالصفات ذوو الهيئات والادوات ومن ينقضي اذا بلغ أمد حده بالفناء، فلا إله إلا هو أضاء بنوره كل ظلام وأظلم بظلمته كل نور.

(٣) أوصيكم عباد الله بتقوى الله الذي البسكم الرياش وأسبغ عليكم المعاش. ولو أن احداً يجد الى البقاء سلّماً أو الى دفع الموت سبيلاً لكان ذلك سليمان بن داود عليه السلام، الذي سُخر له ملك الجن والانس مع النبوة وعظيم الزلفة. فلما استوفى طمعته واستكمل مدته رمته قسيّ الفناء بنبال الموت وأصبحت الديار منه خالية والمساكن معطلة وورثها قوم اخرون. وان لكم في القرون السالفة لعبرة: أين العمالقة وأبناء العمالقة؟ أين الفراعنه وأبناء الفراعنة؟ أين أصحاب مدائن الرس الذين قتلوا النبيين واطفأوا سنن المرسلين وأحيوا سنن الجبارين؟ وأين الذين ساروا بالجيوش وهزموا الألوف وعسكروا العساكر ومدّنوا المدن؟

(٤) منها: قد لبس للحكمة جُنَتها وأخذها بجميع آدابها من الاقبال عليها والمعرفة بها والتفرغ لها. وهي عند نفسه ضالته التي يطلبها وحاجته التي يسأل عنها

فهو مغترب اذا اغترب الاسلام، وضرب بعسيب ذنبه والصق الارض بجرانه. بقية من بقايا حجته خليفة من خلائف أنبيائه.

(٥) ثم قال:

ايها الناس اني قد بثثت لكم المواعظ التي وعظ الانبياء بها أممهم، وأديت اليكم ما أدت الاوصياء الى من بعدهم. وادبتكم بسوطي فلم تستقيموا وحدوتكم بالزواجر فلم تستوثقوا لله أنتم اتتوقعون اماماً غيري يطأ بكم الطريق ويرشدكم السبيل؟

(٦) الا انه قد أدبر من الدنيا ما كان مقبلاً وأقبل منها ما كان مدبراً. وازمع الترحال عباد الله الاخيار وباعوا قليلاً من الدنيا لا يبقى بكثير من الآخرة لا يفنى. ما ضرّ اخواننا الذين سفكت دماؤهم بصفين ان لايكونوا اليوم احياء يسيغون الغصص ويشربون الرَنَق؟ قد والله لقوا الله فوفاهم أجورهم وأحلهم دار الامن بعد خوفهم. أين اخواني الذين ركبوا الطريق ومضوا على الحق؟ أين عمار؟ وأين ابن التيّهان؟ وأين ذو الشهادتين؟ وأين نظراؤهم من اخوانهم الذين تعاقدوا على المنية وأبرد برؤوسهم الى الفجرة؟

قال: ثم ضرب بيده على لحيته الشريفة فاطال البكاء. ثم قال:

اوه على اخواني الذين تلو القرآن فاحكموه وتدبروا الفرض فاقاموه. احيوا السنة واماتوا البدعة. دُعوا للجهاد فأجابوا ووثقوا بالقائد فاتبعوه.

ثم نادى بأعلى صوته:

الجهاد! الجهاد عباد الله! إلا واني معسكر في يومي هذا فمن أراد الرواح الى الله فليخرج.

. . . .

تاريخ علي بن أبي طالب يفيد أن وضعه العسكري تحسن في أيامه الأخيرة فأخذ بالاستعداد للعودة الى مقاتلة الامويين وانهاء انفصالهم في الشام. ولم يحول دون هذه العودة الا مقتله الغير محسوب على يد الخوارج. وتبعاً لرواية نوف

البكالي الذي نقلت هذه الخطبة عنه فإن مقتل علي حدث في غضون اسبوع من القاء خطبته. وممن ساعد في نجاح خطة اغتياله زعيم قبيلة كندة الاشعث بن قيس وكان موالياً لمعاوية. ولا شك أنه سعى لايقاف الحملة المنوي شنها على الشام بتمكين الفدائي الخارجي من تنفيذ خطته. وهو ماتم له بالفعل. من هنا ارجح ان الخطبة قد القيت فعلاً. وهي بهذا الاطار من قبيل الخطب التعبوية التي تمهد لحشد القوات وتوجيهها للقتال. لكن نص الخطبة لا يمكن ان يكون هو نفسه الذي ورد إلينا بواسطة نهج البلاغة، فقد اقتطع الرضي أحد مفاصلها بكلمة (منها)، ومن جهة أخرى نجد نص الخطبة غير متسق ويعوزه الترابط مما يؤكد سقوط أجزاء منها: مفاصل او عبارات. وثمة أيضاً تفاوت في الصياغات لا يساعد على الاعتقاد انها أسلوب شخص واحد. كما تتفاوت المفاصل والعبارات في درجة حرارتها فهناك مواضع ساخنة مثيرة لحمية القارىء واخرى تقريرية أقرب ما تكون الى لغة البحث.

سأستعرض فيما يلي مفاصل الخطبة التي رقمتها لهذا الغرض في محاولة لفرز ما يصح منها في ضوء المعايير النقدية والتأريخية التي اشرت إليها في القسم السابق:

المفصل الأول يتألف من التحميدات المعتادة في فواتح الخطب الاسلامية. وهي قلما تتفاوت من خطيب لآخر. لكن العبارات صيغت هنا بعنصر قوة يميز أسلوب علي كخطيب متفرد. وليس هناك ما يدعو الى الشك بأصالة هذ المفصل.

المفصل الثاني يبدأ منقطعاً عن الأول، ولو أنه يدخل في سياق التحميدات، فيبدو كما لو كان مقحماً على الفاتحة. والاكثر مدعاة للريبة هو اللغة الفلسفية التي استعملت في تمجيد الخالق. هذه اللغة لم تشيع الا في غضون القرن الثالث عندما نضجت مرحلة الترجمة عن الاغريقية والسريانية وأخذ التفلسف الاسلامي يشق دربه الخاص به وفي نطاق مصطلحاته الجديدة التي تبلورت على يد الكندي. كما أن المتكلم خرج عن غرض الخطبة بالكلام على الصفات الالهية بهذه الطريقة. وهناك ايضاً تنميق في الصياغة ورص للمفردات المنتقاة بعناية مما

يدل على معاناة كاتب وليس خطيب. هذا مع الاتجاه الى المساجلة في الموضوع. وهذه أمور ليس من المعقول أن ينشغل بها زعيم سياسي أوعسكري يستعد لشن حملة، فضلاً عن أن تثار في خطاب تحريضي موجه الى جمهور الناس لحثهم على الانخراط في الحملة.

يمكنني الجزم بناء على ذلك ان هذا المفصل مكتوب في وقت لاحق. ولعله أن يكون متأخراً عن زمان علي بأكثر من قرن.

في المفصل الثالث مواعظ دينية من النمط الشائع. وعباراته لا تشبه كلام علي وفي بعضها ركاكة لاتناسب المستوى القياسي لنهج البلاغة. وهناك مفردات غريبة على قاموسه [عسكروا العساكر ومدنوا المدن. . .] وفي المفصل مفارقة منكرة. فهو يوصيهم بتقوى الله ويذكرهم لهذا الغرض بالموت، ليس الموت كقدر محتوم وفق الاسلوب التعبوي المعروف في الاديولوجيا الاسلامية الأولى، ولكن الموت كنهاية مدمرة لكل نجاح يحرزه الانسان. ويذهب المتكلم هنا الى أبعد من ذلك فيتحدث عن الجيوش التي انتصرت ثم سرعان ما تلاشى أصحابها فلم يقبضوا منها شيئاً. . لاشك ان المتكلم في هذا المفصل هو رجل دين خالص يدعو الناس الى الاستسلام للقضاء والقدر وليس الى اخذ سلاحهم والتوجه الى القتال. وكلامه هذا يلغي حوافز النشاط البشري العادي ناهيك عن حوافز القتال.

في المفصل الرابع كلام على طريقة المتصوفة فيه دعوة الى التفرغ للحكمة مقرونة بحس الاغتراب الصوفي مع الاشعار بالعزلة عن جمهور الناس، لأن المعني بالخطاب هو بقية من بقايا حجج الله. والمعروف أن البقية من هذا النمط لا تخوض حروباً وانما تنزوي في المنتبذات. . . لاشك في أن هذا المفصل كسابقيه قد تسرب إلى الخطبة بطريقة ما دون ان تكون له علاقة بها. ولو أني المح فيه شيئاً من كلام علي، كهذه العبارة: . . «وضرب بعسيب ذنبه والصق الأرض بجرانه». فلعلها اختلطت في ذاكرة الراوي من نص آخر فنقلها الى هذا النص.

من الفصل الخامس يصح عندي قوله: أيها الناس اني قد بثثت لكم المواعظ التي وعظ الانبياء بها اممهم . . . وحدوتكم بالزواجر فلم تستوثقوا . . لله أنتم أتتوقعون أماماً غيري يطأ بكم الطريق ويرشدكم السبيل؟

ولا يصح قوله: «وأديت إليكم ما أدت الاوصياء الى من بعدهم» لأن فكرة واصطلاح «وصي» لم تكن قد عرفت حتى عهد علي. وهي مما استجد في اللاهوت الشيعي من بعده.

كذلك لا يصح قوله: «وأدبتكم بسوطي فلم تستقيموا» لأنه يتنافى مع الخط الديمقراطي الذي سلكه علي في خلافته. فهو لم يستعمل سوطاً ولا سيفاً ولا سجناً في غير الجرائم العادية.

المفصل السادس مقبول في جملته عدا عبارتين. قوله: «وأُبرد برؤ وسهم الى الفجرة» لأن عادة حمل الرؤوس المقطوعة لم تمارس حتى نهاية الخلافة الراشدية. عند الراشدين كانت معدودة في باب المثلة ـ التمثيل بالموتى ـ وهي محرمة شرعاً. والامويون لم يكن لهم سلطة حتى ذلك الوقت لكي تحمل اليهم الرؤوس. ويقال أن أول رأس حمل في الاسلام هو رأس عمرو بن الحمق الخزاعي وكان من كبار أعوان علي قتله زياد بن أبيه وأرسل رأسه الى معاوية.

ويمكن الشك في قوله «احيوا السنة وأماتوا البدعة» لأن طباق سنة ـ بدعة لم يتبلور في اللاهوت الاسلامي قبل نهاية القرن الأول.

وفي استذكاره لاصحابه الذين فارقوه لم يذكر مالك الاشتر. وهذا مستغرب جداً، لأنه في طليعتهم. ووزنه أرجح من وزن ابن التيهان وذو الشهادتين. وليس من المعقول ان يذكرهما ولا يذكره. فلا بد أن يكون قد سقط من ذاكرة الراوي وليس من ذاكرة الامام.

سنعيد قراءة الخطبة في ضوء ما صح لنا منها. ولكن قبل ذلك نود ان نتوقف عند الظروف التي القيت فيها وحالة علي عند القائها.

يستدل من رواية نوف البكالي أن الخطبة القيت في ساحة عامة لأنه وقف

على أحجار نصبت له. فلم يكن هناك منبر. وهذا يعني أنه ألقاها في وضع تعبئة عسكرية. أما ملابسه التي وصفها نوف فهي زيه المعتاد في أيام خلافته. وكان علي قبل الخلافة أنعم عيشاً. وقد سبق أن تحدثت عن هذه المفارقة في مادة «الزهد» من هذا القاموس. ووصفه لجبينه يشير الى كثرة سجوده. وهذه من المبالغات التي ترد عند الحديث عن المشهورين بالزهد والتعبد. ولم يثبت عن علي افراط في العبادة.

والقول أنه ضرب بيده على لحيته فأطال البكاء وارد في حساب شخصيته، وظروفه. فهذا المقاتل المحترف كان ينطوي على قلب شاعر، إذ كان سريع الانفعال للحدث مع شدة بأسه وتماسك ارادته. والشاعر يبكي حين يتوحد مع قضاياه. فليس غريباً ان يبكي المقاتل حين يكون من هذا الطراز، وحين يكون في مثل تلك الظروف التي انزنق فيها علي.

النص الجديد للخطبة:

الحمد لله الذي إليه مصائر الخلق وعواقب الأمر. نحمده على عظيم احسانه ونير برهانه ونوامي فضله وامتنانه، حمداً يكون لحقه قضاء ولشكره اداء والى ثوابه مقرباً ولحسن مزيده موجباً. ونستعين به استعانة راجٍ لفضله مؤمل لنفعه واثق بدفعه معترف له بالطَوْل مذعن له بالعمل والقول. ونؤمن به ايمان من رجاه موقناً وأناب إليه مؤمناً وخنع له مذعناً وأخلص له موحداً وعظمه ممجداً ولاذ به راغباً مجتهداً.

ايها الناس اني قد بثثت لكم المواعظ التي وعظ بها الانبياء أممهم. وحدوتكم بالزواجر فلم تستوثقوا.. لله أنتم أتتوقعون اماماً غيري يطأ بكم الطريق ويرشدكم السبيل؟

الا انه قد أدبر من الدنيا ما كان مقبلاً وأقبل منها ماكان مدبراً. وازمع الترحال عباد الله الاخيار وباعوا قليلاً من الدنيا لا يبقى بكثير من الآخرة لا يفنى... ما ضر أخواننا الذين سفكت دماؤهم بصفين ان لا يكونوا اليوم أحياء

يسيغـون الغصص ويشربون الرنق؟ قد والله لقوا الله فوفاهم أجورهم وأحلهم دار الأمن بعد خوفهم. . . . أين أخواني الذين ركبوا الطريق ومضوا على الحق؟ أين عمار؟ وأين ابن التيهـان؟ وأين ذو الشهـادتـين؟ [وأين مالـك بن الحـارث؟] وأين نظراؤ هم من أخوانهم الذين تعاقدوا على المنية؟ . . .

أوه على اخواني الذين تلوا القرآن فاحكموه وتدبروا الفرض فاقاموه. . دعوا للجهاد فاجابوا ووثقوا بالقائد فاتبعوه.

ثم نادى بأعلى صوته:

الجهاد! الجهاد عباد الله! إلا واني معسكر في يومي هذا فمن أراد الرواح الى الله فليخرج.

ان النتيجـة التي يمكن استخـلاصهـا من هذا المثـال ان نصـوص نهج البـلاغـة ـ والخطب بالاخص ـ قد حملت زيـادة ونقصـان: زيـادة من فعل الرواة ونقصـان من ذاكـرتهم. وقـد انتهت معـايير نا النقدية والتأريخية التي طبقناها على هذه الخطبـة الهـامـة الى اختزالها في مفصلين قصير ين. وفي ظني ان هذا سيكون تصيب معظم الخطب الطوال.

---

* لدينـا نصـوص منثـورة للرضي تشتمـل على رسـائـل شخصية ومقدمات كتب. ومقارنتها بأي نص مقبول من نصوص النهج تكشف للناقد ضعف العلاقة بين النصـين. ان الـرضي شاعـر كبـير وليس له نثـر متميز يقاس بالمستوى الفني لشعـره. وقـد كتب مؤ لفـات عديدة لكنها في الفقه والتفسير والتاريخ ولم تردنا عنه كتابات نثرية من الغرار الذي وردنا عن كتاب القرن الرابع كأبو اسحق الصابي وأبو حيان التوحيدي. وأسلوب علي بن أبي طالب يندرج في عداد النثر الفني وقد اتخذ منه الكتاب، بدءاً من عبد الحميد، مثالاً ينسجون عليه أويتعلمون منه.

الجهاد

اشتقاقه من الجهد بمعنى تزدوج فيه المقاومة والمحاولة. يقال جاهد للوصول الى الغرض الفلاني أي سعى وحاول. ويقال مجاهدة النفس أي مقاومة رغباتها. وجاهد العدو أي ناضل وصارع ضده لمنعه من تحقيق أهدافه المعادية. والصيغة غير قياسية لأن القياس من جاهد هو مجاهدة. وزنة فعال ترجع في الأصل الى الثلاثي. وينم هذا الاشتقاق الخارج على مقتضيات القياس عن تصرف حر في استعمال اللغة استدعاه اعطاء المشتق شخصية الاصطلاح المستقل عن الجذر، وهو من شروط الاصطلاح الجيد. وعلى هذا الغرار صاغ القدماء مصطلحات مماثلة من أفعال رباعية مثل صراع من صارع وكفاح من كافح ونضال من ناضل ونزال من نازل وعلاج من عالج.

تكرر فعل الجهاد في القرآن سبعة وعشرين مرة بمعنى الجهاد الاصطلاحي ومرتين بمعنى السعي والمحاولة، واسم الجهاد أربع مرات. والمجاهدين أربع مرات. والنصوص التي تضمنت هذه المفردات تندرج في أدب التعبئة التي محضها النبي محمد اولوية في نشاطه بعد الهجرة الى يثرب. والمعنى الاساسي للجهاد في هذه النصوص هو القتال مع ما يلحق به من معاني التضحية بالاموال ومقتضيات السعادة الشخصية من أجل الهدف الاسمى للمسلم.

في «كليات» أبو البقاء عرّف الجهاد بأنه: الدعاء الى الدين الحق والقتال مع من لايقبله (باب الجيم) وهذا تعريف سني. لكنه مقبول بوجه عام عند سائر

المسلمين. وفي «دعائم الاسلام» للنعمان الاسماعيلي: ان رسول الله مرسل الى كافة الناس فمن انكر نبوته منهم وجب جهاده. (فقرة ١٤٠٣). وفيه أيضاً عن جعفر الصادق: «الأرض جميعاً وما فيها لله ولاوليائه ولاتباعهم من المؤمنين فما كان من ذلك في أيدي الكفار والظلمة فأولياء الله هم أهله وهم مظلومون فيه ومأذون لهم بالقتال عليه» يعني أن الأرض هي ملك للمسلمين وحدهم فما وقع منها في يد غيرهم فهو مغصوب ولهم حق القتال من أجل استرجاعه. وتنغمس هذه الدعوى في تقاليد «شعب الله المختار» اليهودية، مع تفاوت في المدى عائد الى التفاوت في الحجم. فاليهود بعددهم الضئيل حصروا حقهم الالهي بين النيل والفرات ثم اتسع الحق عند المسلمين فشمل الكوكب كله في وقت كانوا قد امتلكوا فيه أكثر من ربع العالم القديم. ومن هنا سميت البقاع الواقعة خارج دار الاسلام «دار حرب» وسمي الغير مسلم المقيم فيها «كافر حربي» مقابل «الكافر الذمي» الذي يعيش في دار الاسلام.

تبعاً لهذا التحديد، يعني الجهاد ان على الدولة الاسلامية ان تظل في حالة حرب حتى يتم الاستيلاء على الارض بأسرها. ويوفر ذلك الاساس الاديولوجي لاستمرار الفتوحات طيلة القرن الأول من ظهور الاسلام. وماكان لها بالطبع أن تستمر أكثر من الحدود التي وصلت إليها. ان الاندفاع الكبير الذي شهده ذلك القرن وأوصل المسلمين الى حدود الصين شرقاً وفرنسا غرباً قد بلغ ذروته عند بدايات القرن الثاني. وكان على الاديولوجيا عندئذ ان تصطدم بالواقع وتكيف نفسها تبعاً له. وهكذا مع ان قاعدة «دار الحرب» بقيت قائمة حتى نهاية العصور الاسلامية فإنها لم تمنع من قيام علاقات طبيعية مع الدول الاخرى لا سيما دول الشرق كالصين التي صارت في آخر مد للفتح الاسلامي دولة مجاورة. وقد ترك للاديولوجيا ان تمارس دورها في الوعي الغيبي حيث أوكلت الى المهدي المنتظر، كما بينا في حلقة فارطة، فتح روما والقسطنطينية والصين.

بعد عصر الفتوحات أخذت وظيفة الجهاد تتغير من الهجوم الى الدفاع اذ

ترتب على المسلمين الحفاظ على ممتلكاتهم التي ادخلتها الفتوحات في دار الاسلام. وكان عليهم في المقام الاول التصدي للبيزنطيين في المشرق والافرنج في المغرب. أما حدودهم في الشرق الاقصى فكانت هادئة في الغالب لا سيما بعد استكمال اسلمة آسيا الوسطى والقرار الواقعي لقتيبة بن مسلم بعدم التوغل في الصين. وقد سميت الحدود مع البلدان الواقعة في دار الحرب «ثغور» والثغر هو الفتحة والمنفذ. ويذكر الفيروز آبادي في أحد معانيه: موضع المخافة من فُروج البلدان (القاموس المحيط باب الراء فصل التاء) وتكرس هذه التسمية وضعية الدفاع التي اتخذها المسلمون في هذا الطور. وبسبب حراجة وضع الثغور اعتبرت المرابطة فيها وظيفة دينية يثاب عليها المرابط كما يثاب على الحج. وكان المتدينين، وبينهم بعض المتصوفة، يحرصون على المرابطة هناك ليكتسبوا ثواب المجاهدين.

ان ارتداد وظيفة الجهاد الى الدفاع احدث تغييراً في مقتربها القانوني والاخلاقي. فالمجاهد في هذا الوضع لم يعد فاتحاً يفرض الغزو على الآخرين إنما هو الآن يدافع عن موقع محسوب في عداد الحوزة. والذي صار يتولى الدفاع ليس هو الفاتح الأول، العربي المسلم، بل أولئك الذين دخلت أراضيهم في دار الاسلام وأسلموا هم فأمسى الجهاد من فرائضهم الدينية. ويصدق هذا الحكم على جميع ديار الاسلام عدا الاندلس وجزر المتوسط، لأن سكان هذه المفتوحات لم يدخلوا في الاسلام فكان الفاتح الأول هو نفسه المجاهد في حالتي الهجوم والدفاع. ولعلنا نجد في هذا تفسيراً معقولاً لزوال الاسلام في اسبانيا والجزر المتوسطية المذكورة وعودتها الى احضان دار الكفر/ خلافاً للمفتوحات الأخرى في آسيا وافريقيا/ وذلك بعدما تدهورت القوى الاسلامية واستنفد الاسلام دوره التأريخي.

في هذه المرحلة استغل العثمانيين مبدأ الجهاد للتوسع في أوربا. غير أن نجاحاتهم الساحقة هناك لم تكن في الواقع مديونة لروح الجهاد بأكثر مما للغريزة القتالية عند الاتراك كشعب بدوي متمرس في الحرب ومحترف لها. ولم ينظر

المسلمين الى دخول أوربا الشرقية دار الاسلام نظرتهم الى دخول اسبانيا في عصرهم الحقيقي.

من جانب آخر واصل الجهاد أداء وظيفته الدفاعية ضد الغزوات التي كان يقوم بها «الكافر الحربي» للبلدان الاسلامية. ومن أبرز أدواره هذه مجاهدة الصليبيين التي استمرت قرابة القرنين وانتهت بطردهم من البقاع التي احتلوها في مصر والشام. وايقاف التوسع المغولي باتجاه مصر والشام أيضاً. وفي مدة لاحقة كانت راية الجهاد مرفوعة في المغرب العربي وشمال أفريقيا ضد الفتح الاسباني المضاد، ومن بعده الفرنسي فالانجليزي. ويمكن تعيين نهايات هذه المرحلة بانتهاء ثورة الريف بقيادة عبد الكريم وثورة الجزائر بقيادة عبد القادر، وثورة المهدي في السودان وخروج جيش نابليون من مصر. فبعد هذه الأحداث أخذ التصدي للغزو الاستعماري يكتسب صيغة التحرر الوطني بمفهومه الحديث، ولو أن هذا لم يؤدي الى استبعاد الحساسية الموروثة للمسلم العادي تجاه الغرب فقد استمرت هذه الحساسية ترفد الكفاح الوطني خارج مفهوم الجهاد.

وفي المشرق نجد المسلمين الهنود يقارعون الاحتلال البريطاني في البداية تحت راية الجهاد انطلاقاً من فتاوى الفقهاء التي اعتبرت الهند تحت الحكم البريطاني دار كفر، أي دار حرب. ثم انتكست هذه الراية تحت تأثير البرجوازية المسلمة التي تكونت في ظل الحكم البريطاني. ولم يبق للجهاد دور يؤديه في الصراع الهندي ضد الاستعمار البريطاني، وهو الصراع الذي استلم قيادته في مراحله الختامية هندوس لا مسلمون.

وفي أقصى المشرق، قاوم مسلمي آسيا الوسط غزوات روسيا القيصرية ومسلمي تركستان الشرقية الغزو الصيني تحت نفس الراية. واستمرت المقاومة حتى الثورة الاشتراكية في روسيا والصين حيث وجد المسلم في تلك الانحاء كثيراً من الأمور التي تجمعه مع غزاته السابقين، فاسترخى لديه حافز المقاومة، وأصبح



كفاحه يدور عندئذ حول الحفاظ على تراثه القومي - وهو تراث اسلامي في مجمله - والفوز بحقوقه القومية.

تنفرد ايران بتأثيرات قوية لروح الجهاد تواصلت حتى اليوم. ويرجع ذلك الى عوامل تأريخية لا مجال لشرحها هنا. وثم مع ذلك مفارقة ملحوظة يطرحها تاريخ ايران السيا - ديني المعاصر وهي ان جماهير ايران البسيطة/ وانا أقصد بها جماهير الفرس دون جماهير القوميات الملحقة بايران/ تتحرك مع المجتهد الذي يفتي لها بالجهاد ضد الاستبداد المحلي أو الحكم الاجنبي دون المجتهد الذي يدعوها لخلاف ذلك. ولدينا مثال قريب لهذه المفارقة في موقف الجماهير هناك من الخميني وشريعت مداري. فهي قد هبّت مع الخميني واسقطت الشاه بينما لم تستمع الى شريعت مداري الموالي للشاه، رغم تفاوت المرتبة الدينية: شريعت مداري حائز على لقب آية الله العظمى والخميني من آيات الله العاديين..

الجهاد هو الفرض الخامس في تسلسل الفرائض الخمسة: الصلاة والصوم والحج والزكاة والجهاد. والثلاثة الأولى يشترك فيها الاسلام مع سائر الاديان. وهي طقوس دينية خالصة تؤدى بحسب الطرائق المختلفة للاديان. وينفرد الاسلام بالفرضين الآخرين. وهما دنيويان ولا يندرجان في خانة الطقوس. وللجهاد خصوصيته بالنسبة لبقية الفرائض. فهو فرض كفاية والاخرى فرض عين. وفرض العين يلزم كل مكلف بشخصه أما فرض الكفاية فمتعلق بسد الحاجة فإذا قام به البعض سقط عن الآخرين. لكنه يبقى شاملاً لجميع المكلفين حتى يقوم به بعضهم. أي أنه يصبح فرض عين اذا لم يقم به أحد. والجهاد مخصوص بالذكر دون الأنثى، التي تجب عليها الفرائض الأربعة الأخرى، وبالاحرار دون العبيد، المكلفين باداء الفرائض الثلاثة الاولى فقط. كذلك لا يجب الجهاد على البدو والفلاحين. فهو فرض مقصور على أبناء المدن الذين عرفوا في الاسلام باسم المهاجرين. وسنفصل هذه النقطة في حلقة قادمة من القاموس. غير أن هؤلاء

يعمهم الفرض عند الخطر الداهم، الموجب للنفير. وهذه حالة مختصة بالجهاد الدفاعي.

القيام بالجهاد تعبدي، شأن الفرائض الاخرى. والمتخلف عنه كالمتخلف عن أداء بقية الفرائض يكون ناقص الايمان. وكان الوفاء به زمن النبي يتم بالحضور الى مكان التعبئة عند البدء بتوجيه حملة. ويتولى النبي انتقاء الافراد اللازمين للحملة. ولم تتخذ اجراءات ضد المتغيبين تتعدى نقدهم علناً. وقد ندد القرآن برجال تخلفوا عن حملة تبوك بآيات عنيفة دون أن يزيد النبي عليها شيئاً. وبالطبع فالحملة لا تشمل جميع القادرين على القتال وفقاً للمبادىء المتبعة في توزيع المهام العسكرية على المكلفين. وقد نصت على ذلك الآية ١٢٢/ توبة «وما كان المؤمنون لينفروا كافة. . .» ودعت من ثم الى قيام بقية المكلفين بمهام اخرى «فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم. .» ويقول المفسرين ان هذه الآية تدل على ان الجهاد بالفكر اعظم أثراً من الجهاد بالسيف. لكنها تؤكد في الحقيقة خصوصية الجهاد كفرض كفاية ثم تستطرد منه؛ على الطريقة المتبعة في القرآن، لتقرير حكم آخر مناسب. . وفي خلافة عمر بن الخطاب استحدث الديوان وكان الغرض منه تدوين اسماء المهاجرين الذين تتألف منهم جيوش المجاهدين العاملة والاحتياط. ولم يترتب على الديوان تطبيق قواعد التجنيد الاجباري فقد حافظ الجهاد على منحاه التعبوي ـ الطوعي مع ظهور هذا التنظيم الجديد. سوى ان الديوان يتضمن المكافآت التي تدفع للمجاهدين. وتقطع المكافأة عمن يتخلف عن الجهاد. وتشكل هذه، مع النقد العلني والتشهير احياناً، عقوبة المقصر في أداء الفرض. وقد طبقت هذه السياسة طوال الراشدين. وكذلك في سائر الاوضاع التي كان يسودها التفاهم بين الزعامة وجمهور المسلمين. ثم اختلط مبدأ الجهاد بسياسة التجنيد الاجباري في الخلافة الاموية: وبدءاً من الحجاج الثقفي، كان المتخلف عن اداء الخدمة، او الآبق من الجيش يعاقب بقطع الرأس. وقد تحولت مشكلة التجنيد في تلك

الظـروف الى نقطـة صراع بين الامويين ومعارضيهم ، بحيث دخلت في شعارات الثـائـرين عليهم . ومـع ذلك لم يفقد مبدأ الجهاد حضوره في الفتوحات . فقد كان الكثـير من المسلمـين يتطـوعـون في جيوش الفتح اداء للفريضة . واثيرت من هنا مسألـة من يجوز الجهـاد تحت رايتـه . فاشـترط البعض الامام العادل وقال آخرون بمطلقية الاداء ناظرين الى هدف توسيع رقعة الاسلام بصرف النظر عمن يتولى الحكم . لكن معظم فقهـاء الامـوي ، استنكـروا ـ وكـانـوا في جملتهم من المعـارضـين ـ ما سمي بالتجمير ، ويراد به عدم تعيين مدة للخدمة في جيوش الفتح ، والى ذلك يشير مجند في خلافة معاوية وهو أول خليفة يطبق سياسة التجمير :

معاوي اما ان تجهز أهلنا

الينا . واما ان نعود معاويا

أأجمرتنا اجمار كسرى جنوده

ومنيتنا حتى نسينا الامانيا

وكـان هذا الضـرب من العسف العسكـري شائـع عنـد الساسانيين . وقد تضمن برنامج زيد بن علي الذي ثار على أساسه في الكوفة عام ١٢٠ هـ مطلب : «اقفال المجّمر» أي اعادة المجندين في جبهة الفتوحات الى أهلهم .

غير أن المقـاتلين كانـوا يأخـذون مكافآتهم المثبتة لهم في الديوان سواء كانوا مجاهدين أم مجندين . وكان ذلك من الحوافز الأرأس للقتال في جبهات الفتح التي كانت مغـانمهـا مصـدر اغـراء ماكن للانخراط في الجهاد . واستثنى الامويون من المكافأة الموالي وهم المسلمين من غير العرب حتى خلافة عمر بن عبد العزيز الذي ساواهم في العطاء مع العرب .

لم يشترط للمجاهد غير كونه مسلم . ولم يكن يطلب منه ان يكون متدين أو يتسم بصفـات حميـدة . وقـد وعـدت الآية ١١١ / توبة المسلمين المقاتلين بالجنة . ويـروى أن بعض الصحـابـة سألـوا النبي بعـد نزول هذه الآيـة ان كان وعـدهـا شاملاً ، فعقب عليها بآية حدد فيها صفات المستحق للجنة من المقاتلين وهي الآية

١١٢ من نفس السورة. والصفات الواردة فيها دينية على العموم وفيها ما يتعارض مع فعل الجهاد. ويبدو اتصالها بالآية التي قبلها مصطنعاً وكأنها جاءت للاستدراك، مما يوثق الرواية بأنها نزلت جواباً على تساؤل.

والآية على أي حال تستبعد أن يكون الاستشهاد وحده سبب لدخول الجنة، فالمجاهد المثالي اي المستحق للجنة هو من يتمتع بشخصية المسلم في مقوماتها الدينية المعروفة. وهذا بالطبع في معيار الآخرة. أما في الدنيا فالمجاهدين يتساوون في حقوقهم المادية والأدبية. والمتقدم للجهاد يقبل على علاته. سوى ان بعضهم اشترط عليه ان لايكون جبان. وفسره ان الجبان ينهزم سريعاً فيساعد على اضعاف معنويات زملائه أو يوقع الخلل في صفوفهم. ويمكن لمثل هذا الشخص أن يحصل على ثواب المجاهد اذا جهز غيره للجهاد. وقد نسب هذا الشرط الى علي بن أبي طالب، وهو غير مستبعد من عسكري مرموق مثله.

شرع الجهاد في الأصل لمقاتلة الكفار. ولما نشأت الفرق المعارضة مدته الى مقاتلة الحكام الجائرين من المسلمين. وقد حدث هذا في وقت مبكر يرجع الى أيام الانتفاضة المسلحة على الخليفة الثالث، حيث صدرت من الناقمين على سياسة الخليفة المذكور آراء تفضل الذهاب الى المدينة لخلع الخليفة أو قتله على المحاربة في جيوش الفتح. واعتبر ذلك في باب الجهاد. ويحتوي نهج البلاغة على خطب تحث على الجهاد وتتحدث عن ثواب المجاهد. والمعروف أن علي بن أبي طالب لم يشارك في الفتوحات وكانت حروبه في أيام خلافته ضد المنشقين عليه من المسلمين. وبسبب تعقيدات وضعه التعبوي فقد وجد حاجة دائمة الى الحث على الجهاد والتذكير بخطورته كفريضة واجبة الاداء على المسلم. وكان مفهوماً لدى سامعيه انه يقصد بهذه الفريضة مقاتلة مسلمين منشقين وليس مشركين. وقد روت مصادر الحديث النبوي توجيهاً للنبي يفيد أن من أفضل الجهاد عند الله كلمة حق عند سلطان جائر. ويغلب على الظن أن الحديث من وضع المعارضة لأن مشكلة السلطان الجائر لم تكن مطروحة في عهد النبي. ويتمتع هذا التوجيه بأهمية

خاصـة لأنـه يعطي الجهـاد ضد المستبد المحلي أفضلية على الجهاد ضد الكفار في جبهـات الفتـح . وهـو يكـرس من هذه الجهـة تفـاقم ظاهـرة الاستبداد في تاريخ الاسلام واشتداد المقاومة ضده من جانب جمهور المسلمين .

عولجت احكـام الجهـاد في مصـادر الفقـه والحـديث . وهي تأتي في المعتـاد بعـد باب أو كتـاب الحـج . وتختلط معـالجـاتـه بقضايا الحرب واحكامها ومبادىء العـلاقـات مع دار الكفر وتندرج فيها مجمل القضايا التي يتناولها في الوقت الحاضر كل من القانون الدولي العام والقانون الدولي الخاص .

الفهرس الابجدي

المحتويات

صدر عن الأهالي

١ ـ النباتات الطبية واستعمالاتها	د. محمد العودات و د. جورج لحام
٢ ـ المعتزلة والفكر الحر	د. عادل العوا
٣ ـ ساعة الشؤم (رواية)	غابرييل غارسيا ماركيز، ترجمة صالح علماني
٤ ـ من الاتجاهات الفكرية في سورية ولبنان	د. عبدالله حنا
٥ ـ والليل الذي يسكنني (شعر)	ممدوح عدوان
٦ ـ الفضاء هذا العالم الجديد	مجموعة من الباحثين، ترجمة عيسى طنوس
٧ ـ السينما والقضية الفلسطينية	حسين العودات
٨ ـ أناباز (قصيدة طويلة)	سان جون بيرس، ترجمة عبد الكريم كاصد
٩ ـ الفرسان الثلاثة (للاطفال)	سليمان العيسى وصلاح مقداد
١٠ ـ الداء السكري	د. ميه الرحبي
١١ ـ المرأة في حضارات بلاد الشام القديمة	علي القيّم
١٢ ـ أزهار الكرز (أشعار يابانية)	ترجمة عدنان بغجاتي
١٣ ـ وضاح وليلى (للاطفال)	سليمان العيسى
١٤ ـ القيامة والزبال (مسرحيتان)	ممدوح عدوان
١٥ ـ الذاكرة والغضب (رواية)	فائز الزبيدي
١٦ ـ حكاية الرجل الذي رفسه البغل (قصص)	وليد معماري
١٧ ـ حكى لي الأخرس (سخريات صغيرة)	خطيب بدلة
١٨ ـ قدّاس من أجل فلاح اسباني (رواية)	رامون خ. سيندر، ترجمة عاصم الباشا
١٩ ـ البطل الملحمي في روايات عبد الرحمن منيف	د. أحمد جاسم الحميدي
٢٠ ـ الذهب (قصة للأطفال)	يحيى الشيخ
٢١ ـ التلوث وحماية البيئة	د. محمد العودات
٢٢ ـ مسرح الريادة (دراسة)	عبد الفتاح قلعه جي
٢٣ ـ طبرصف والزينبية	عدنان عمامة
٢٤ ـ الكاتبات السوريات ١٨٩٣ ـ ١٩٨٧	مروان المصري
٢٥ ـ حطين	يوسف سامي اليوسف
٢٦ ـ الانتفاضة بالكاريكاتير	الأهالي
٢٧ ـ زوبُك (رواية)	عزيز نسين، ترجمة: عبد القادر عبد اللي
٢٨ ـ الطفل والاحلام (دراسة)	د. عبد الرزاق جعفري
٢٩ ـ من قاموس التراث	هادي العلوي

تحت الطبع

ـ دراسات في أدب عبد السلام العجيلي	مجموعة من الكتاب تحرير : ابراهيم الجرادي
ـ الحب والظلال (رواية)	ايزابيل الليندي، ترجمة : صالح علماني
ـ الحياة الفكرية في حلب في القرن التاسع عشر	فريد جحا
ـ قيامة عبد القهار عبد السميع	حسن . م . يوسف
ـ بحوث أثرية في سورية الجنوبية في العهدين الهيليني والروماني	تأليف مجموعة من الكتاب ترجمة : د. ميشيل العيسى أحمد عبد الكريم سالم العيسى
ـ الجغرافية السياسية والجغرافية الاستراتيجية	أحمد عبد الكريم
ـ النفق (رواية)	ارنستو سابانو، ترجمة : عبد السلام العقيلي
ـ الخروج من البقارة (رواية)	حسن حميد
ـ تطور المجتمعات الشرقية	مجموعة من الباحثين السوفييت



هذا الكتاب

إن كثيرا من مصطلحات تاريخنا مشوشة الحضور في أذهاننا ويختلط فهمنا لها باسقاطات معاصرة، منها الاستشراقي الاوروبركزي ومنها السلفي والعرقي. فضلاً عن الانقطاع الذي يفصلنا عن عصور الاسلام بعصور الايلخانيين والمماليك والعثمانيين، بما يقتضينا للوصول الى تراث الاسلام ان ننفذ اليه من وراء تراث آخر قد يحمل اسمه لكن بمضمون غير متماثل بالضرورة.

ان الكشف عن قضايا التراث ـ الاصل في مثل هذه الحالة يشبه النظر الى الاشياء بمنظار يغاير لونها الطبيعي. فلكي لا نخطىء النظر يلزمنا قدر من التحفظ والدقة يكفي لتمكيننا من التمييز بين الاشياء. ومن لوازم ذلك فهم المصطلحات وتخصيص الاسماء بمدلولاتها التاريخية.

في سلسلة قاموس التراث يسعى هادي العلوي لعرض المصطلحات الاساسية في التراث والتاريخ بطريقة تجمع بين منهج كتب التعريفات ومنهج الموسوعات، وهدفه من ذلك توفير فهم أفضل للقضايا التي تتخفى وراء هذه المصطلحات.

وعلى عادة المؤلف، فهذه السلسلة لا تخلو بدورها من أمور يضعها البعض في عداد الاسرار وهو ممن لا يرى في التاريخ سراً يجب صيانته لأي سبب لأن التاريخ ملك لصانعيه جميعهم.

السعر: ٧٥ ل.س

الخليفة ... الجاهلية والعصر الجاه... العصور ... امية علم الكلام الزن... كنز الأ... خطلم العجلي التشي... المقيف... تقلد المهدي المنتظ... النسي... هج البلاغة الجه...